Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa

und

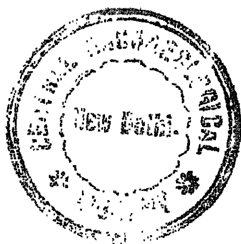
die geschichtliche Überlieferung

in

Ceylon.

Von

Wilhelm Geiger.



LEIPZIG.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1905.

Vorwort.

Vorliegende Untersuchungen sind das Ergebnis mehrjähriger Beschäftigung mit den epischen Dichtungen Ceylons und der damit zusammenhängenden Literatur. Sie bilden die literargeschichtliche Einleitung zu einer kritischen Ausgabe des Mahāvaṃsa, die ich vorbereite. Ich habe meiner Abhandlung wenig vorauszuschicken. Da sie auch das Problem der Entstehung des Epos an einem konkreten und zwar, wie ich glaube, recht instruktiven Beispiel erörtert, so hoffe ich, daß sie vielleicht auch außerhalb des engeren Kreises der Fachgenossen da und dort Beachtung findet. Zu S. 68 bemerke ich, daß ich natürlich nicht die zahlreichen Fälle im Auge habe, wo die Worte *vuttaṃ hoti* lediglich eine Paraphrase der Grundtextstelle einführen, sondern nur solche, wo neues sachliches Material beigebracht wird. Daß in solchen Fällen vielfach wörtliche Zitate aus irgend welchen Quellenwerken vorliegen, beweist das in Anm. 1 beigebrachte Beispiel. Wegen der auf S. 52 besprochenen Sahassavatthaṭṭhakathā verweise ich auf das bisher nur handschriftlich vorliegende Sahassavatthuppakaraṇa. Offenbar hängen beide Werke unter sich und anderseits auch mit der Rasavāhinī und dem singhalesischen Saddharmālaṅkāra zusammen. Ich habe mir diese ganze Gruppe für eine spätere Bearbeitung vorbehalten.

Erlangen, Februar 1905.

Wilhelm Geiger.

Inhaltsangabe.

Verzeichnis der Abkürzungen.

Ak.	=	Aṭṭhakathā.
Asl.	=	Attha-Sālinī ed. E. Müller, PTS. 1897.
Bv.	=	Buddhavaṃsa ed. Morris, PTS. 1882.
Catal.	=	De Zoysa, Catalogue of Páli, Siṇhalese and Sanskrit Manuscripts in the Temple Libraries of Ceylon. Colombo 1885.
CV.	=	Cullavagga (Oldenberg, The Vinaya Piṭakam II, London 1880).
CVAk.	=	Cetiyavaṃsaṭṭhakathā.
D.	=	Dīpavaṃsa, ed. Oldenberg, London 1879.
Daḷ. Pūj.	=	Daḷadā Pūjāvaliya ed. Perera, Brandiyawatte 1893.
Dāṭhāv.	=	Dāṭhāvaṃsa, ed. Rhys Davids, JPTS. 1884.
Dhv.	=	Dhātuvaṃsaya, ed. Dhammakkhandha, Dodanduwa A. B. 2433 = 1890.
Hatthav.	=	Hatthavanagallavihāravaṃsa (The Pali Text of the Attanagaluvansa ... by J. Alwis, 2nd ed., Colombo 1887).
IdgF.	=	Indogermanische Forschungen, herausg. von Brugmann und Streitberg.
JASB.	=	Journal of the Asiatic Society of Bengal.
JNk.	=	Jātaka-Nidānakathā (Fausböll, The Jātaka I, 1 ff.).
JPTS.	=	Journal of the Pali Text Society.
JRAS.	=	Journal of the Royal Asiatic Society.
JRAS. C. B.	=	Journal of the Ceylon Branch of the Roy. As. Soc.
Kathāv. P. A.	=	Kathāvatthu-ppakaraṇa-Aṭṭhakathā, ed. Minayeff, JPTS. 1889.
KM.	=	Kambodscha Mahāvaṃsa.
M.	=	Mahāvaṃsa (zit. nach der Ausgabe von Sumangala und Batuwantudawa, Colombo 1883).
MAk.	=	Mahāvaṃsaṭṭhakathā.
MBv.	=	Mahābodhivaṃsa ed. Strong, PTS. 1891.
MCVAk.	=	Mahācetiyavaṃsaṭṭhakathā.
M. N.	=	Majjhima Nikāya (vol. I ed. Trenckner, vol. II, III ed. Chalmers, PTS. 1887—1892).
MṬ.	=	Mahāvaṃsa-Ṭīkā, ed. Baṭuwantuḍáwe und Ñáṇissara Bhikshu, Colombo 1895.
MV.	=	Mahāvagga (Oldenberg, The Vinaya Piṭakaṃ I, London 1879).

Nik. S. = Nikāyasaṅgrahava oder Śāsanāvatāraya, ed. DMdZ. WICKREMASINGHE, Colombo 1890.
PTS. = Pali Text Society.
PThv. = Pali Thūpavaṃsa, ed. DHAMMARATANA, (Colombo) 1896.
Pūjāv. = Pūjāvaliya: A Contribution to the History of Ceylon, extracted from the Pújáwaliya (by B. GUṆASÉKARA), Colombo 1893.
QS. = Quellenstelle. Vgl. S. 47.
Rājaratn. = Rājaratnākaraya, ed. SADDHANANDA, Colombo 1887.
Rājāv. = Rājāvaliya, ed. B. GUṆASÉKARA, Colombo 1900.
SAk. = Sīhalaṭṭhakathā.
Sās., Sās. V. = Sāsanavaṃsa, ed. BODE, PTS. 1897.
SBE. = Sacred Books of the East, ed. M. MÜLLER.
Smp. = Samanta-Pāsādikā, ed. OLDENBERG (in The Vinaya Piṭakaṃ III, London 1881).
SThv. = Singhalesischer Thūpavaṃsa, ed. DHAMMARATANA, (Colombo) 1889.
Sum. = Sumaṅgala-Vilāsinī, vol. I. ed. RHYS DAVIDS und CARPENTER, PTS. 1886.
Thv. = Thūpavaṃsa. S. PThv. und SThv.
UVAk. = Uttaravihāraṭṭhakathā.
UVM. = Mahāvaṃsa des Uttaravihāra.
VAk. = Vinayaṭṭhakathā.
ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Die Zitate aus den indischen Schriftwerken beziehen sich auf Seite und Zeile der oben angeführten Ausgaben, bei D. und M. auf Canto und Vers, bei Hatthav. auf Kapitel und Paragraph.

Vorbemerkungen.

Es dürfte kaum einen Teil des indischen Festlandes geben, über dessen Geschichte wir so gut unterrichtet sind wie über die der Insel Ceylon. Zwei Chroniken in Paliversen, der Dīpavaṃsa und der Mahāvaṃsa, ersterer im vierten, letzterer gegen Ausgang des fünften Jahrhunderts verfaßt, bilden unsere wichtigsten Quellen. Sie enthalten beide den gleichen Stoff, und zwar in der Hauptsache auch in gleicher Verteilung. Sie beginnen mit der Geschichte des Gotama Buddha und seiner drei Besuche in Laṅkā. Hierauf wird ein genealogischer Abschnitt eingeschoben, der die Familie des Buddha auf den mythischen König Mahāsammata zurückführt. Dann verfolgen die beiden Chroniken die Geschichte des Buddhismus bis zum dritten Konzil unter König Asoka. Nunmehr springt die Erzählung zurück auf die Urgeschichte Ceylons und die erste Besiedelung der Insel durch arische Einwanderer unter der Führung Vijayas, und verfolgt die Reihe der altsinghalesischen Könige bis auf den Tod des Mahāsena zu Beginn des vierten nachchristlichen Jahrhunderts. Mit besonderer Ausführlichkeit wird die Regierung des Zeitgenossen Asokas, des Königs Devānampiyatissa behandelt, unter dem Mahinda, der Sohn des Asoka, die Buddhalehre in Ceylon einführte. Gleich ausführlich schildert der Mahāvaṃsa die Taten des Duṭṭhagāmani, dessen Regierung im zweiten Jahrhundert v. Chr. das Heldenzeitalter Ceylons repräsentiert.

In Indien hat sich die Geschichtsschreibung nie völlig von der Dichtung loszulösen vermocht. Es kann uns daher nicht wundernehmen, daß auch die beiden ceylonesischen Chroniken ein Gemisch von Sagen, Legenden, Märchen und geschichtlichem Stoff enthalten. Je weiter wir in die Vergangenheit zurückgehen,

um so sagenhafter klingen die Berichte. Im gleichen Maße, wie wir uns der Zeit der Verfasser nähern, wächst ihre Glaubwürdigkeit. Der historischen Kritik können aber auch die späteren Abschnitte natürlich nicht entraten.

Wer die Geschichte Ceylons schreiben will, hat aus diesen Überlieferungen den Kern des Tatsächlichen herauszuschälen. Der Literarhistoriker aber wird auch der Umhüllung sich freuen, in welche die Sage das Geschehene eingekleidet hat. Er wird dem Ursprunge der epischen Tradition, ihrer Ausbildung und ihrem Fortleben in der späteren Literatur nachgehen. Das sind auch die Probleme, deren Lösung ich in den folgenden Untersuchungen versuchen will. Und ich meine, daß gerade in literargeschichtlicher Beziehungen die ceylonesischen Chroniken nicht nur bei den Indianisten, sondern auch in weiteren Kreisen Beachtung verdienen.

Hier sind wir, wie nicht leicht anderswo, in der Lage, zu verfolgen, wie ein Epos auf literarischem Wege entsteht. Wir sind in der Lage, uns eine Vorstellung zu bilden von Inhalt und Form des Chronikwerkes, welches die Grundlage der epischen Dichtung bildete, und von den verschiedenartigen Elementen, aus denen es sich zusammensetzte. Wir können an ihm noch die Spuren und Merkmale der ursprünglich mündlichen Überlieferung beobachten, die aber zeitlich weit zurückliegt, und die Mischung prosaischer und metrischer Form. Der Dīpavaṃsa stellt dann den ersten unbeholfenen Versuch dar, aus dem gegebenen Stoffe eine epische Dichtung zu gestalten. Er ist ein Dokument, das gerade durch die Unvollkommenheit seiner Komposition und durch die stilistischen Mängel, die ihm anhaften, unsere Aufmerksamkeit erregt. Wir stehen eben noch auf der Vorstufe des Epos. So sind die gebundenen Formen des Apollo von Tenea für den Kunsthistoriker interessanter als manches hochberühmte Werk der voll entfalteten griechischen Plastik.

Der Mahāvaṃsa verdient bereits den Namen eines wirklichen Epos. Er ist das bewußte Werk eines Dichters. Und wir vermögen diesen Dichter einigermaßen in seiner Werkstatt bei seiner Arbeit zu beobachten. Immerhin noch stark abhängig von seiner Vorlage, der er so eng als möglich sich anzuschließen bemüht ist, übt er doch schon Kritik an ihr, empfindet ihre Mängel und Unebenheiten und sucht sie zu verbessern und auszugleichen.

Aber der Prozeß ist damit noch nicht abgeschlossen. Nicht nur hat der Mahāvaṃsa in späterer Zeit Fortsetzer gefunden, die

das Chronikwerk bis auf ihre Gegenwart weiterführten. Auch das alte Werk selbst wurde einer Neubearbeitung unterzogen. Dies geschah in der Weise, daß der Umdichter, ohne am Original selbst wesentliche Umgestaltungen vorzunehmen, an Stellen, wo es ihm passend oder notwendig erschien, Episoden einfügte und damit den Umfang nahezu verdoppelte. Die Quellen, denen er diese Episoden entnahm, sind in der Regel nachweisbar. Es vollzieht sich also auch die Neubearbeitung auf literarischem Wege. Es ist nicht „das Volk", das hinzudichtet oder umdichtet, sondern ein Individuum, welches nicht einmal den Eingebungen der freien Phantasie folgt, sondern schriftlich fixierte Stoffe übernimmt und mit mäßiger Kunstfertigkeit dem neuen Bedürfnisse anpaßt.

Endlich können wir beobachten, wie der Stoff des Epos in die spätere Literatur, die sich als eine historische gibt, übergeht und durch neue Zutaten aus einer außerhalb des Epos stehenden Tradition hin und wieder, freilich nur in geringem Umfange, bereichert wird. Diese Nachträge und Zusätze erweisen vielfach durch märchen- und sagenhaften Charakter ihren Ursprung aus volkstümlicher Tradition. Es soll aber damit nicht behauptet werden, daß sie mündlicher Überlieferung entnommen wurden. Es ist dies ja nicht unmöglich, aber nicht notwendig und lag in den einzelnen Fällen vielleicht verschieden. Sie können recht wohl auch schriftlichen Quellen entstammen, die uns nicht mehr oder noch nicht zugänglich sind.

Ich will nicht sagen, daß die Entwicklung des Epos, wie wir sie in Ceylon beobachten, typisch ist. Sie muß nicht bei allen Völkern und zu allen Zeiten die nämliche gewesen sein. Aber immer werden Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa, wo die epische Frage erörtert wird, als wertvolle Analogie dienen, in erster Linie für das indische Epos, dann aber auch für die Epen anderer Nationen. Der Wert besteht vor allem darin, daß wir es bei den ceylonesischen Epen nicht mit Möglichkeiten und hypothetischen Konstruktionen zu tun haben. Hier können wir verfolgen, wie die Entwicklung tatsächlich verlaufen ist. Leider ist uns zwar das Grundwerk nicht mehr erhalten, sondern es muß erschlossen werden. Aber dazu stehen uns verhältnismäßig gute Hilfsmittel zur Verfügung. Und das Epos selbst liegt uns in drei Entwicklungsstufen vor, die wir untereinander zu vergleichen, und an denen wir Entstehung und Wachstum zu beobachten vermögen.

Kapitel I.

Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa im Verhältnis zueinander.[1])

I. Die Komposition des Dīpavaṃsa.

1. Den Dīpavaṃsa,[2]) auf dessen Darstellungsform ich zunächst eingehe, vermögen wir, trotz seines ziemlich großsprecherischen Prooemiums, kaum ein Kunstwerk zu nennen. Er macht auf uns weniger den Eindruck eines gleichmäßig ausgearbeiteten Ganzen, als vielmehr den einer Aneinanderreihung von Fragmenten, die allerdings nach dem Plane, wie ich ihn eben ausgeführt habe, angeordnet sind. Dazu kommt noch die Unbeholfenheit und Inkorrektheit der Sprache und des Metrums und eine Anzahl anderer Erscheinungen, die einer besonderen Besprechung bedürfen.

Zu diesen gehört namentlich die Eigentümlichkeit, daß der gleiche Gegenstand oft zwei- oder dreimal behandelt wird. Ich führe davon einige Beispiele an.

Nach dem Tode des Buddha fand das erste Konzil statt. Die Geschichte dieses Konzils findet sich D. 4, 1—26 und kehrt 5, 1—15 wieder. Die erste der beiden Versionen hat den fragmentarischen Charakter, den der D. im allgemeinen trägt; die zweite zeigt eine etwas mehr geordnete und abgerundete Dar-

---

[1]) Ich verweise hier auf meine in der Festschrift der Universität Erlangen zur Feier des 80. Geburtstages Sr. K. Hoheit des Prinzregenten Luitpold von Bayern erschienene Abhandlung „Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa, die Chroniken der Insel Ceylon“ (separat: A. Deichert'sche Verlagsb. (G. Böhme) Leipzig), wo ich bereits einige der in den folgenden Abschnitten erörterten Gesichtspunkte aufgestellt habe.

[2]) The Dîpavaṃsa: An Ancient Buddhist Historical Record, ed. and transl. by Hermann Oldenberg. London 1879.

stellung. Der Hauptunterschied der beiden Versionen besteht darin, daß in der zweiten ein größeres Gewicht auf die Persönlichkeit des Mahākassapa gelegt wird, welcher der Einberufer der Versammlung war. Im übrigen stehen sich aber die zwei Versionen so nahe, daß sogar eine Reihe von Versen in beiden dem Wortlaute nach oder doch nur mit geringfügigen Abweichungen übereinstimmt.[1])

Ebenso wird die Geschichte des durch die ketzerischen Lehren der Vajjiputta-Mönche veranlaßten zweiten Konzils im D. in doppelter Version erzählt: 4, 47—53 und 5, 16—38. Wieder ist die erste Version mehr fragmentarisch, die zweite in 5 ist geordneter und gleicht etwa einer Ausführung der Skizze. Eine Verszeile stimmt wieder im Wortlaut überein; sie enthält die Namen von Theras oder Presbytern, die bei der Widerlegung der Vajjiputta mitwirkten.[2]) Auch die Namen der sonst noch erwähnten Theras sind in beiden Versionen die nämlichen, nur ist die Reihenfolge in der Aufzählung verschieden. Es kommt nun aber ein neues Moment hinzu. In die erste Version ist ein Prosastück eingefügt, eine Liste der „zehn Streitpunkte", welche die orthodoxen Theras bekämpfen. Dieses Stück ist in der zweiten Version (5, 18) versifiziert.

Auch über das dritte Konzil und seine Veranlassung liegen zwei Versionen vor: 7, 34—43 und 7, 44—59. Die Darstellung zeigt aber hier größere Verschiedenheit. Die zweite Version bringt auch eine neue Tatsache, die in der ersten fehlt: die

---

[1]) So sind sich schon die Einleitungen 4, 1—2 und 5, 1—3 im Wortlaute sehr ähnlich. Die darauf folgenden Verse 4, 3—7 und 5, 7—11 decken sich fast vollständig, und endlich stimmt 4, 13:

aggasantike gahetvā aggadhammā tathāgatā |
agganikkhittakā therā aggaṃ akaṃsu saṅgahaṃ |
sabbo pi so theravādo aggavādo ti vuccati ||

„Die Theras, die aus dem Mund des ersten (unter den Menschen, d. h. des Buddha) die erste und vollkommene Lehre (l. *°mmaṃ* und *°taṃ*) als die ersten Träger derselben empfangen, veranstalteten die erste Sammlung (der heiligen Texte): dieser ganze Theravāda „Kanon der Presbyter" wird daher auch Aggavāda „Erster Kanon" genannt"

auf das genaueste zu 5, 14:

aggassa santike aggaṃ gahetvā vākyaṃ tathāgataṃ |
agganikkhittakā therā aggaṃ akaṃsu saṅgahaṃ |
tasmā hi so theravādo aggavādo ti vuccati. ||

[2]) 4, 49b = 5, 22a:

Sabbakāmī ca Sāḷho ca Revato Khujjasobhito.

Gewalttat eines Beamten des Königs Asoka, welche im M. 5, 240 ff. näher geschildert wird. Ein Umstand ist bezeichnend für das Schablonenhafte in der Darstellung des D. oder der ganzen Tradition. Die zweite Version schließt sich in gewissen Einzelheiten an die Schilderung des ersten Konzils an, wie sie in 5, 1 ff. sich findet. Einzelne Verse sind unter sich nahezu identisch.[1]) Offenbar sind das stereotype Wendungen, die bei derartigen Berichten immer wieder verwendet wurden.

Die Geschichte von den Geschenken, welche der König Asoka nach Ceylon an König Devānampiyatissa sendet mit der Aufforderung zum Anschluß an den Buddhismus, findet sich in 11, 32—40 und in zweiter Version in 12, 1—7. In einer Rekapitulation der Ereignisse zur Zeit der Bekehrung Ceylons in Kap. 17 des D. kehrt sie sogar zum drittenmal wieder. Dabei stimmen auch die Verse 17, 83—86 mit 12, 1—4 im Wortlaut überein.

Weiterhin weise ich auf die doppelte Version hin, in der die Legende von der Berufung des Mahinda zu seiner Mission nach Laṅkā vorliegt. Die beiden Versionen haben zunächst eine gemeinsame Einleitung in 12, 8—15.[2]) In ihr wird erzählt, wie die Mönche den Mahinda auffordern, sich nach Laṅkā zu begeben und dort die Buddhalehre zu verkündigen. Aber er hält die Zeit noch nicht für gekommen und begibt sich zunächst nach Vedisagiri zum Besuche seiner Mutter. Nun folgt die Geschichte, wie der Gott Sakka (Indra) dem Mahinda erscheint und ihn auffordert, seine Reise anzutreten, in doppelter Fassung: 12, 16—28 und 29—40. Dabei decken sich wieder einzelne Verse, so 26 a mit 39 a und 24 mit 34, wo Mahinda seinen Entschluß aufzu-

[1]) Man vergleiche den Vers 7, 51:
etasmiṃ sannipātamhi thero Moggaliatrajo |
satthukappo mahānāgo paṭhavyā n'atthi īdiso ||
mit dem analogen Verse 5, 2:
etasmiṃ sannipātamhi thero Kassapasavhayo |
satthukappo mahānāgo paṭhavyā n'atthi īdiso ||
und 7, 58:
arahantānaṃ sahassaṃ uccinitvāna nāyako |
varaṃ varaṃ gahetvāna akāsi dhammasaṅgahaṃ ||
mit 5, 3:
arahantānaṃ pañcasataṃ uccinitvāna Kassapo |
varaṃ varaṃ gahetvāna akāsi dhammasaṅgahaṃ. ||

[2]) Damit korrigiert sich meine irrtümliche Auffassung in D. u. M. S. 10—11 der SA., wo ich drei Versionen unterscheiden wollte.

brechen mit nahezu den gleichen Worten verkündet. Bemerkenswert ist auch, daß in die Version 2 wieder ein Prosastück (30—32) eingefügt ist.[1])

Endlich läßt sich auch noch in den letzten Kapiteln des D., die meist trockene Aufzählung sind, die Kontamination von zwei Versionen feststellen. In 18, 45 bis 19, 9 werden zunächst die Könige von Mahāsiva bis Duṭṭhagāmani behandelt. Dann entsprechen sich folgende Partien:

19, 10	Saddhātissa	20, 1—7	Saddhātissa
		20, 8	Thūlathana
19, 11—13	Lajjitissa	20, 9—11	Lajjitissa
		20, 12—13	Khallāṭanāga
19, 14—20	Vaṭṭagāmani	20, 14—21	Vaṭṭagāmani
19, 21—22	Mahātissa	20, 22—23	Mahātissa.

Das 19. Kap. springt dann auf den Tod des Duṭṭhagāmani zurück, während in 20 mit der Aufzählung der Könige fortgefahren wird. In Kap. 22 begegnet uns dann wieder eine Doublette, indem die Verse 12—26 und 27—33 von den nämlichen Fürsten, Vaṅkanāsika bis Kuñjanāga (Kuḍḍanāga im M.), handeln. Die zweite Version 22, 27—33 beschränkt sich hier ganz auf Angabe der Namen und Regierungszeiten.[2])

[1]) Zu beachten ist auch der Schlußpassus der ganzen Episode, wie er gegenwärtig im D. 12, 36—41 a lautet. Es wiederholen sich da die gleichen Verse 36—37 und 40—41 a: Die Theras erheben sich — in der zweiten Version ist nur von Mahinda allein die Rede — gleich Schwänen in die Luft und fliegen von Jambudīpa, d. i. Indien, fort, um sich auf dem Missakaberge (Mihintale auf Ceylon) niederzulassen. Die Wiederholung zeigt, daß auch hier zwei Versionen ineinander geflossen sind. Ich vermute, daß 36—37 ursprünglich den Abschluß der ersten Version der ganzen Erzählung bilden, ihren richtigen Platz also hinter 28 haben. Hier schließen sie sich passend an die Worte an: „Laßt uns gehen — es ist Zeit, Verehrte, — nach dem Berge Missaka: eben verläßt der König die Stadt, sich auf die Jagd zu begeben.“ Auf der Jagd trifft er ja mit Mahinda zusammen und hört seine erste Predigt.

[2]) Auch sonst begegnen uns Wiederholungen. Von Interesse ist namentlich die mehrfach (4, 27 ff.; 5, 55 ff., 76 ff., 83 ff., 103 ff.) wiederkehrende Liste der Kirchenhäupter von Upāli bis Mahinda. Die Aufzählung erfolgt immer unter etwas verschiedenen Gesichtspunkten, doch wiederholen sich mehrfach die gleichen Verse. So ist 5, 76—77 = 4, 27—28 (mit Umstellung der 2. und 3. Zeile); 5, 78—79 a = 4, 41; 5, 81 = 5, 69; 5, 83—84 = 4, 36 und 42; 5, 89 bis 94 = 5, 103—107. Leichte Varianten kommen dabei vor.

2. Weitere Eigentümlichkeiten in der Komposition des D. sind die Lücken, welche die Darstellung wiederholt aufweist, die unvermittelte Aneinanderfügung der einzelnen Episoden, der häufige Wechsel von Rede und Gegenrede, ohne daß die sprechenden Personen genannt werden. Von besonderer Wichtigkeit ist aber eine andere Erscheinung, bei der ich etwas verweilen muß. Es findet sich im D. eine ganze Reihe von Versen, welche nur die Hauptpunkte irgend einer Erzählung enthalten, die in Stichworten nach Art einer Überschrift, oft ohne eigentliche Konstruktion, aneinander gereiht sind. Ich bezeichne diese Verse aus später zu erörternden Gründen als Memorialverse.[1])

Ein interessantes Beispiel für solche Memorialverse findet sich D. 17, 3 ff. in der Geschichte von den letzten vier Buddhas Kakusandha, Konāgamana, Kassapa und Gotama und ihren Besuchen auf Ceylon. Nach der Legende spielten sich dabei die Begebenheiten jedesmal in der nämlichen Weise ab.[2]) Die Insel ist von irgend einer „Plage" heimgesucht. Dies veranlaßt den Buddha sich dorthin zu begeben. Auf einem Berge der Insel läßt er sich nieder und befreit zunächst das Volk von der „Plage". Dann predigt er dem Landesfürsten und dem Volke in der Hauptstadt. Er erhält einen Park zum Geschenke, und pflanzt dort einen Zweig seines heiligen Baumes ein,[3]) den eine Nonne aus Indien herüberholt. Als Gegenstand der Verehrung läßt der Buddha Reliquien zurück, die in einem Thūpa aufbewahrt werden. Beim Verlassen der Insel bestellt er einen seiner Schüler zum Oberhaupt der neu gegründeten Gemeinde.

Dies der Verlauf der Ereignisse, wobei lediglich mit dem Namen des Buddha die Namen der Insel, des Königs, der Hauptstadt usw. wechseln. Unter Kakusandha z. B. hieß Ceylon Ojadīpa, unter Konāgamana Varadīpa, unter Kassapa Maṇḍadīpa, zu

---

1) Vgl. meinen Aufsatz D. u. M., S. 8—9.

2) S. M. 15, 51 ff.

3) Wie Gotama Buddha unter einem Assattha-Baume (ficus religiosa) sitzend zur höchsten Erkenntnis und damit zur Buddhawürde gelangte, so gilt dies auch von seinen drei Vorgängern. Der heilige Baum des Kakusandha war ein Sirīsa (acacia sirissa), der des Konāgamana ein Udumbara (ficus glomerata), der des Kassapa ein Nigrodha (ficus indica). S. D. 17, 73—74, wo die Namen der Bäume in zwei scheinbar außer allem Zusammenhang stehenden Versen aufgezählt werden.

des geschichtlichen Gotama Buddha Zeiten Laṅkādīpa oder Tambapaṇṇi. Auch die „Plage", welche den Besuch des Buddha veranlaßte, war jedesmal eine andere: sie bestand unter dem ersten Buddha in einer Fieberepidemie, welche die Insel heimsuchte, unter dem zweiten in einer schlimmen Dürre, unter dem dritten in einem Kriege, der zwischen zwei Fürsten des Landes ausgebrochen war. Gotama Buddha kam das erstemal nach Ceylon, um die Insel von den Yakkhas, dämonischen Wesen, welche sie besetzt hielten, zu reinigen. Das zweitemal veranlaßte ihn der Krieg der beiden Nāgakönige Mahodara und Cūḷodara zu seinem Besuche.

Die Darstellung dieser Geschichte von den Buddhabesuchen in Ceylon beginnt nun im D. mit dem merkwürdigen Verse:

> „Die Insel, die Stadt und der König, die Plage und die Reliquien, die Tope, die Insel und der Berg, der Park, der Bodhibaum, die Nonne, der Mönch und der beste der Buddhas: das sind dabei die dreizehn (Gegenstände)". (17,3).[1])

Es ist das offenbar eine Art Überschrift, welche zunächst alle Dinge aufführt, welche bei der Geschichte in Betracht kommen. Der Text fährt dann fort, indem er die einzelnen Gegenstände der Reihe nach benennt: „Ojadīpa, Varadīpa, Maṇḍadīpa heißt die herrliche Insel Lankā und auch als Tambapaṇṇi ist sie bekannt. Abhayapura, Vaḍḍhamāna, Visāla, Anurādhapura sind die vier Namen der (jeweiligen) Stadt bei der Predigt der vier Buddhas" usw. Es folgen dann in V. 7 die Namen der vier Könige, in 8 die Aufzählung der Plagen, in 9 die der Reliquien, in 11 die der Topen, in 12—13 die Namen des Flusses und Sees, an dem jeweils die Hauptstadt lag, in 14 die der heiligen Berge, in 15 die der Parks, in 16—24 die der heiligen Bäume und der Nonnen, welche die Zweige brachten, in 25 die der Mönche,

---

[1]) *dīpaṃ purañ ca rājā ca upaddutañ ca dhātuyo* |
thūpaṃ dīpañ ca pabbataṃ uyyānaṃ bodhi bhikkhunī |
bhikkhu ca buddhaseṭṭho ca terasa honti te tahiṃ ||

In b kann natürlich *dīpañ* nicht richtig sein. Nach 12—13 ist ein Wort wie „Fluß" oder „See" zu erwarten, die nähere Bestimmung der Lage der Stadt. OLDENBERG vermutet *dahañ*. Die Geschichte der Besuche der vier letzten Buddhas findet sich auch D. 15, 34—42. 43—53. 54—64. 65—73. Auch hier begegnen uns Memorialverse. So 38:

Kakusandho Mahāthero Devakūṭo ca pabbato |
Ojadīpe 'bhayapure Abhayo nāma khattiyo ||

und analog V. 48 und V. 60 von Konāgamana und Kassapa.

welche die Buddhagemeinde gründeten. Es ist das also nur eine Liste von Namen, Rohstoff für die Erzählung, aber keine zusammenhängende Erzählung selbst. Von 26 an aber reiht sich daran die Geschichte von dem ersten Buddha Kakusandha in geordneter Darstellung und planmäßiger Ausführung.

Memorialverse finden sich weiter D. 19, 2—3, wo die bei Fundierung der Großen Tope in Anurādhapura (Mahāthūpa, jetzt Ruanväli-Dagoba) verwendeten Materialien aufgezählt sind. Wie sie verwendet wurden, ist nicht gesagt. Ausgeführt ist die Beschreibung in M. 29, 1 ff. Weiter folgt dann im D. 19, 5—7 eine Liste von Namen solcher Theras, welche zu dem Feste der Grundsteinlegung aus Indien herübergekommen waren = M. 29, 30 ff. Daran reiht sich aber dann in V. 8 noch eine Liste von zwölf Theras, ohne daß über sie irgend eine nähere Angabe gemacht war. Wir haben es also mit einem Memorialvers zu tun. Die Aufklärung gibt in diesem Fall der Thūpavaṃsa.[1] Er zählt die nämlichen zwölf Theras auf und berichtet von ihnen, daß sie bei den Feierlichkeiten inmitten des Kreises der Festgenossen in unmittelbarer Nähe des Königs ihren Platz hatten, an der Stelle, die im M. 29, 48 als *puṇṇaghaṭaṭṭhānaṃ* „Platz des gefüllten Kruges“ bezeichnet wird.

Endlich weise ich auf den merkwürdigen Memorialvers D. 1, 29 hin:

> „Der Thron, das Animisa(-Heiligtum), der Wandelgang, das Juwelenhaus, der Ajapāla(-Baum) und der Mucalinda(-Baum), nebst dem Khīrapāla(-Haine) als siebentem.“

Der Vers bezieht sich auf das, was unmittelbar nach der Erleuchtungsnacht sich ereignete.[2] Er steht im D. hinter dem Berichte über diese und vor der Geschichte der ersten Predigt in Benares, füllt also, allerdings nur in Form einer Inhaltsangabe eine vorhandene Lücke aus.

3. Was für Schlüsse ergeben sich uns nun aus den Eigentümlichkeiten in der Komposition des D.? Zunächst ist ohne weiteres klar, daß der D. eine noch recht primitive Stufe der epischen Dichtung repräsentiert. Wenn beispielsweise von der nämlichen Geschichte zwei Versionen ohne Vermittlung nebeneinander ge-

---

[1]) PThv. 59, 1—5; 18—21; SThv. 156, 5—16; 156, 35—157, 6. Vgl. MṬ. 379, 2 v. u. bis 381, 17. Auch der Memorialvers D. 19, 9 erklärt sich aus MṬ. 382, 19—35 = PThv. 59, 21 ff.; SThv. 157, 6 ff. Vgl. unten in 19.

[2]) MV. 1, 2 ff. JNk. S. 77 ff. Vgl. Kern, Manual of Indian Buddhism S. 21 ff.

stellt werden, so haben wir es da deutlich mit dem Niederschlage einer ursprünglich mündlichen Tradition zu tun. Solche Versionen, wie der D. sie aufweist, konnten doch wohl nur so zustande kommen, daß zwar gewisse Wendungen und Verse für den Erzähler irgend einer Geschichte feststanden, durch den ständigen Gebrauch der Vorgänger fixiert waren, daß aber die Darstellung anderer Teile ihrem Ermessen überlassen war. So mußten, als man zur Niederschrift der mündlichen Tradition schritt, die gleichen Erzählungen bei vielfacher wörtlicher Übereinstimmung doch auch manche Varianten aufweisen. Damit soll aber natürlich keineswegs gesagt werden, daß der D. selbst die unmittelbare Niederschrift dieser mündlichen Tradition sei. Sein Verfasser hat vielmehr sicher bereits eine schriftliche Quelle oder schriftliche Quellen gebraucht, die aber ihrerseits die Spuren der ursprünglich mündlichen Überlieferung trugen. Es bleibt die Möglichkeit, daß der D. zuerst die in verschiedenen Quellen vorliegenden verschiedenen Versionen aneinander reihte, oder daß dies schon in seiner Vorlage geschehen war. Ausgeschlossen aber ist die Annahme, daß etwa die Verfasser gar nicht gemerkt hätten, daß es sich nur um Varianten ein und derselben Geschichte handelte. Die Zusammenstellung mußte also mit Bewußtsein geschehen sein; es war beabsichtigt, die verschiedenen Traditionen als mehr oder minder gleich berechtigt festzuhalten und weiter zu überliefern.

Wir können aber das Wesen der Komposition des D. noch näher bestimmen. Sie erinnert noch vielfach an die Form der altindischen Ākhyānapoesie.[1] Das Charakteristische dieser Poesie, aus der das Epos erwuchs, liegt darin, daß noch nicht die ganze Erzählung formell feststand, sondern nur gewisse Partien metrisch fixiert und dadurch vor weiteren Umgestaltungen in der Überlieferung mehr gesichert wurden. Solche Teile waren besonders direkte Reden. Man hat zu denken, daß sie durch eine Prosaerzählung, die dem Ermessen des Vortragenden überlassen war und daher im Wortlaut nicht feststand, verbunden wurden. In dieser Prosaerzählung wurden die Situation geschildert und

[1]) Windisch, Verhandlungen der Geraer Philologenversammlung, S. 28; ders., Mara und Buddha, S. 222 ff. — Oldenberg, Das altindische Âkhyâna, ZDMG. 37, S. 54 ff., bes. S. 79; Âkhyâna-Hymnen im Ṛigveda, ZDMG. 39, S. 52 ff. Vgl. Geldner in Pischel und G., Vedische Studien I, S. 284 ff.

die Namen der sprechenden Personen genannt. Wenn dann auch die verbindende Erzählung in Verse gebracht wurde, entstanden balladenartige Dichtungen, wie sie die Grundbestandteile eines Epos bilden. Die ältesten Epen enthalten daher auch sehr viele direkte Reden, während sie auf späterer Entwicklungsstufe gegenüber der Schilderung der Ereignisse mehr zurücktreten.

Mit Recht weist nun Rhys Davids[1]) darauf hin, daß diese verschiedenen Stufen der Ākhyānadichtung in den kanonischen Büchern der Buddhisten enthalten sind. In den Thera- und Therī-Gāthās haben wir nur die Reden bewahrt; die Rahmenerzählung, ohne welche jene Gāthās oft unverständlich wären, müssen wir dem Kommentar entnehmen. In den Suttantas des 2. Buches der Dīgha-Nīkāya ist beides, die Reden in Versen und die Erzählung in Prosa, im kanonischen Texte erhalten. Endlich finden wir Balladen, in denen auch die Erzählung in metrischer Form überliefert ist. Damit stehen wir an der Schwelle der eigentlichen epischen Poesie.

An diese Vorstufen der epischen Dichtung erinnert auch der D. Er ist noch kein fertiges Epos, wenn auch einzelne Episoden, wie z. B. der Besuch des Kakusandha auf Ceylon, balladenartig ausgearbeitet sind. In vielen Partien wird eine verbindende Prosaerzählung vorausgesetzt. Es sind dann an solchen Stellen zur Unterstützung des Gedächtnisses Memorialverse eingefügt, in denen nur eben die einzelnen Gegenstände, die in dieser Schilderung oder Beschreibung zu erwähnen sind, aufgezählt werden. Zweimal begegnet uns auch geradezu noch die Mischung von Versen und von Prosa.[2])

Nun verstehen wir es auch, warum im D., wie ich oben schon erwähnt habe, vielfach Rede und Gegenrede ohne Nennung der Sprechenden aneinander gereiht sind. So ist z. B. in der Geschichte von der Austreibung der Yakkhas aus Ceylon in D. 1 der Vers 55 ein Wort des Buddha, V. 56 bringt die Antwort der Yakkhas, in 57 spricht wieder Buddha. In D. 11, 28 kommt ganz unvermittelt die Aufforderung des Königs Devānampiyatissa an seinen Neffen Ariṭṭha, die Reise nach Jambudīpa zu König Asoka anzutreten, ohne daß auch nur gesagt wäre, wer der Angeredete

[1]) Buddhist India, S. 182.

[2]) D. 4, 47 (vgl. oben S. 5) und 12, 30—33. An letzterer Stelle ist die eine Version von der Berufung des Mahinda durch Sakka in der Hauptsache prosaisch verfaßt, beginnt und endigt aber metrisch.

ist. In D. 13, 2 spricht zuerst König Devānampiyatissa, in 3 antworten Leute aus seiner Umgebung, 4 spricht wieder der König. D. 13, 16—18 ist ein Wechselgespräch zwischen Devānampiyatissa und Mahinda, in dem zuerst der König, dann der Mönch, dann wieder der König reden. Eine Unterredung der gleichen Persönlichkeiten findet sich D. 14, 21—28a und 14, 61—65.

In allen diesen Fällen werden die Sprechenden gar nicht genannt oder höchstens die das Gespräch einleitende Person. Es wurde eben ursprünglich vorausgesetzt, daß der Erzähler die einzelnen direkten Reden durch erläuternde Worte verknüpfte, in denen er Situation und Personen dem Hörer kenntlich machte.

Auch sonst wird an manchen Stellen der Bericht des D. erst dann verständlich, wenn man sich die Worte des Erklärers hinzudenkt. In D. 5, 55—59 findet sich eine Weissagung auf Moggaliputta, das Haupt des dritten Konzils, ohne daß angegeben wird, von wem und bei welcher Gelegenheit die Prophezeiung ausgesprochen wurde. Aus dem M. 5, 98 ff. können wir entnehmen, daß es die Presbyter des zweiten Konzils waren, die nach dessen Abschluß den künftigen Verfall der Buddhalehre und die Wiederherstellung des Glaubens durch Moggaliputta vorhersahen.

In der Bekehrungsgeschichte des Devānampiyatissa, D. 12, wird erzählt, wie Mahinda, nachdem der König vom Missakaberge in die Hauptstadt Anurādhapura zurückgekehrt ist, dem Laien Bhaṇḍuka, einem seiner Begleiter, die Weihen erteilt. Dann kommt ohne alle Vermittelung der Vers 64: „Der Thera, auf der Spitze des Berges stehend, sprach zu dem Wagenlenker: Nein, ein Wagen ist nicht gestattet; der Selige hat es untersagt.“ Verständlich wird das erst, wenn man nach M. 14, 42 ergänzend hinzufügt, daß inzwischen die Nacht verstrichen ist und am Morgen der König seinen Wagenlenker nach dem Missakaberge sendet, um von dort den Mahinda und seine Genossen in die Stadt zu holen.

D. 15 wird berichtet, wie über den von Sumana nach Ceylon gebrachten Reliquien eine Tope errichtet wird. Daran schließt sich in V. 34—73 die Geschichte der vier letzten Buddhas und ihrer Besuche auf Ceylon. Eine Überleitung fehlt. Zum Verständnis des Zusammenhanges mußte eben ergänzend hinzugefügt werden, daß Mahinda den König darauf aufmerksam macht, wie die Stätte, wo die Tope erbaut wurde, bereits durch das Wirken der Buddhas geheiligt war.[1])

[1]) Manche Verse des D. sind ohne Kommentar überhaupt nicht verständlich

Auch die „Memorialverse“ werden nunmehr in ein helles Licht gerückt und die von mir gewählte Bezeichnung gerechtfertigt. Sie führen uns ebenfalls auf die Stufe der Ākhyāna-Dichtung. Mit ihrer Hilfe hielt der Vortragende in seinem Gedächtnisse den Stoff in Bereitschaft, der bei irgend einer mündlichen Erzählung behandelt werden mußte. So konnte er nach den Angaben von 1, 29 (s. S. 10) die sämtlichen Begebenheiten im Leben Buddhas, welche zwischen die Erleuchtungsnacht und die erste Predigt in Benares fielen, der Reihe nach erzählen, ohne daß er eines zu vergessen Gefahr lief. Ich will aber damit keineswegs sagen, daß der D. eine Art Handbuch für die Rhapsoden war, welche die Geschichte Ceylons schildernd vortrugen. Der D. ist eben auch in dieser Hinsicht nur ein Abbild seiner Quelle oder seiner Quellen, in deren Form sich noch die Erinnerung an die rhapsodische Vortragsweise erhalten hatte.

II. Der Mahāvaṃsa im Vergleich zum Dīpavaṃsa.

4. Ich habe oben schon erwähnt, daß M.[1]) und D. nicht nur hinsichtlich des in ihnen behandelten Stoffes übereinstimmen, sondern auch in der Anordnung dieses Stoffes. Es geht das so bis ins einzelne, daß die Annahme eines rein zufälligen Zusammentreffens gänzlich ausgeschlossen scheint. Da nun ohne allen Zweifel der M. jünger ist als der D., so bleibt uns nur eine doppelte Möglichkeit: entweder hat der M. Stoff und Anordnung dem D. entlehnt, oder beide, M. und D., haben sie direkt oder indirekt aus der nämlichen Quelle übernommen. Die letztere Annahme ist, wie wir sehen werden, die richtige.

Nur in zwei nicht erheblichen Fällen weicht die Stoffanordnung

oder erhalten durch ihn jedenfalls erst ihre eigentliche Bedeutung. So wird z. B. 2, 17—18 die Legende von Samiddhi (= M. 1, 52—57) angedeutet. Die nähere Erläuterung, wer Samiddhi war, bleibt der mündlichen Ausführung des Erzählers überlassen. Das gleiche gilt von Andeutungen, wie sie D. 2, 29 (= M. 1, 48 ff.), D. 6, 13 (= M. 5, 89—97), D. 7, 49 (= M. 5, 238 ff.) und an anderen Stellen vorkommen.

[1]) The Mahávanso in Roman Characters with the Translation subjoined... vol. I, by G. Turnour, Ceylon 1837. — The Mahávaṇsa from first to thirty-sixth Chapter, rev. ... by H. Sumangala and DAdS. Batuwantudawa, Colombo 1883. — The Mahávaṇsa, Part II, translated by Wijesiṇha. To which is prefixed the Translation of the first Part by Turnour, Colombo 1889.

im M. von der des D. ab. Der Bericht über die Aussendung buddhistischer Missionäre steht im D. hinter der Geschichte des dritten Konzils (8, 1 ff.). Auf diesem Konzil wurde ja auch der dahingehende Beschluß gefaßt. Es sind wohl nur Gründe des Geschmackes gewesen, welche den Verfasser des M. veranlaßten, den Bericht erst vor die Erzählung von Mahindas Mission (12, 1 ff. = D. 12, 8 ff.) zu setzen. Er wollte eben diese Mission nicht aus dem Zusammenhang mit den übrigen Missionen reißen, von denen sie eine, freilich die bedeutendste war.

Etwas anders liegt die Sache in dem zweiten Falle, der die Geschichte von den Buddhabesuchen in Laṅkā betrifft. Im M. (15, 51 ff.) wird sie von Mahinda erzählt gelegentlich der Bestimmung des Platzes für die künftige Große Tope. Im D. kommt sie zweimal vor, zuerst im Anschluß an die Erbauung des Thūpārāma (15, 34 ff.), und dann nach der Geschichte von der Einholung des heiligen Bodhibaumes (17, 1 ff.). Mir scheint hier eine Verschiedenheit der Tradition vorzuliegen, wofür ja auch schon die Wiederholung im D. spricht.[1]) Die Überlieferung stimmte darin überein, daß sie den Mahinda die Geschichte erzählen läßt, aber bezüglich der Gelegenheit, bei der es geschah, ging sie auseinander. Der M. folgt hier einmal, freilich in einer geringfügigen Sache, einer Tradition, die im D. nicht vertreten ist.

Die Ähnlichkeit zwischen M. und D. bezieht sich aber nicht nur auf den Stoff und die Gruppierung desselben, sie geht auch in die Einzelheiten. Eine ganze Anzahl von Versen stimmen in beiden Epen im Wortlaute überein.[2]) Besonders viele identische Verse gehören den letzten Kapiteln des D. an.[3]) Recht interessant ist M. 11, 28—29 im Vergleich zu D. 11, 32—33 und 12, 1—2 mit 17, 83. Hier ist der Text des M. eine Kontamination der beiden

---

[1]) Die Smp. 340, 32 ff. bringt die Episode im Anschluß an die Erzählung von der Einholung des Bodhibaumes, folgt also der zweiten Version des D.

[2]) Ich habe mir folgende notiert: D. 12, 4 a = M. 11, 31 b. — D. 12, 5 = M. 11, 34. — D. 12, 51 bc = M. 14, 8. — D. 12, 61 b = M. 14, 26 b. — D. 14, 28 b, 29 a = M. 15, 192; D. 14, 29 b = M. 15, 193 a; D. 14, 30 b = M. 15, 194 a.

[3]) So D. 20, 20—21 = M. 33, 102 b - 104 a. — D. 20, 23—24 a = M. 34, 10 bis 11 a. — D. 21, 35 b = M. 35, 2 a. — D. 21, 41 b—42 a = M. 35, 15. — D. 22, 7—9 a = M. 35, 94—96 a (die Namen der verschiedenen Teiche, die an dieser Stelle aufgezählt werden, weichen freilich in beiden Epen stark voneinander ab). — D. 22, 21 b = M. 36, 4 a. — D. 22, 28 = M. 35, 115; D. 22, 29 = M. 35, 123; D. 22, 30 = M. 36, 1; D. 22, 31 = M. 36. 6; D. 22, 32—33 = M. 36, 18—19. — D. 22, 51 = M. 36, 57. — D. 22, 56 a = M. 36. 105 a. — D. 22, 66 = M. 37, 1.

Versionen des D.: M. 11, 28 = D. 12, 1 und 17, 83, M. 11, 29a = D. 11, 33b.

Bei einer Reihe von anderen Versen besteht zwar keine vollkommene Übereinstimmung des Wortlautes. Die Ähnlichkeit ist aber so groß, daß sie aus zufälligem Zusammentreffen nicht mehr zu erklären ist.[1])

In allen diesen Fällen bleibt wieder die doppelte Annahme, daß entweder der Verfasser des M. diese Verse aus dem D. unverändert oder mit teilweisen Veränderungen herübergenommen hat, oder daß sie schon in älteren Quellen sich vorfanden. Für manche Verse ist die erstere Angabe keineswegs von der Hand zu weisen. Denn daß dem Autor des M. der D. bekannt war, versteht sich beinahe von selbst, und daß er ihn hin und wieder ausschrieb, wäre bei der Arbeitsweise der Inder in derartigen Fällen nicht unwahrscheinlich. Bei anderen Versen aber haben wir entschieden den Eindruck, daß sie von der Überlieferung gewissermaßen offiziell geprägt waren und daher für den Verfasser des D. wie des M. in gleicher Weise im Wortlaute feststanden. Dies gilt meines Erachtens z. B. von den Worten, mit denen Asoka dem Devānampiyatissa seine Zugehörigkeit zur Buddhalehre mitteilt (D. 12, 5 = M. 11, 34):

> „Ich habe zum Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde meine Zuflucht genommen; meine Zugehörigkeit als Laie habe ich erklärt in der Kirche des Sakyasohnes“ [2])

oder von den Worten, mit denen auf dem Missakaberge Mahinda

---

[1]) Man vergleiche nur z. B. M. 17, 10—12:

ehi tvaṃ, bhadra Sumana, gantvā Pupphapuraṃ varaṃ, |
ayyakan te mahārājaṃ evaṃ no vacanaṃ vada: ||
sahāyo te, mahārāja, mahārājā Maruppiyo |
pasanno buddhasamaye thūpaṃ kāretuṃ icchati, ||
munino dhātuyo dehi . . .

mit der korrespondierenden Stelle im D. 15, 6—7:

ehi tvaṃ, Sumana nāga, Pāṭaliputtapuraṃ gantvā |
Asokaṃ dhammarājānaṃ, evaṃ cārocayāhi tvaṃ: ||
sahāyo te, mahārāja, pasanno buddhasāsane: |
dehi dhātuvaraṃ tassa, thūpaṃ kāhati satthuno. ||

Andere Verse dieser Art sind M. 4, 57 = D. 4, 49b, 5, 22. — M. 5, 32ff. = D. 6, 11ff. — M. 5, 230b = D. 7, 35a. — M. 11, 14 = D. 11, 18. — M. 11, 19 = D. 11, 25. — M. 14, 14 = D. 12, 56. — M. 33, 12 = D. 20, 3. — M. 33, 13 = D. 20, 7. — M. 33, 34 = D. 20, 14.

[2]) *Ahaṃ buddhañ ca dhammañ ca saṅghañ ca saraṇaṃ gato, |*
upāsakattaṃ desesiṃ Sakyaputtassa sāsane. ||

dem Devānampiyatissa seine Mission ankündigt (D. 12, 51 = M. 14, 8):

> „Wir sind Mönche, o Großkönig, Schüler des Königs der Wahrheit. Aus Erbarmen mit dir sind wir aus Jambudīpa hierher gekommen" [1])

oder endlich von der wichtigen Stelle, in welcher von der ersten schriftlichen Aufzeichnung der heiligen Schriften unter dem Könige Vaṭṭagāmani berichtet wird (D. 20, 20—21 = M 33, 102 b—104 a):

> „Der Text des Tipiṭaka und den Kommentar dazu hatten die weisen Mönche früher mündlich überliefert. Da sie nun aber die Verschlechterung der Menschen wahrnahmen, kamen die Mönche zusammen und schrieben die Lehre, damit sie lange bestehe, in Büchern auf." [2])

5. Trotz all dieser Übereinstimmungen trennt aber doch eine tiefe Kluft den M. vom D. Die Komposition des D. ist kunstlos und unbeholfen. Der Mahāvaṃsa ist ein Kunstwerk, ein *kāvya* nach der Auffassung der indischen Poetik. Der Verfasser ist sich dessen auch voll bewußt und will seine Dichtung als Kunstwerk aufgefaßt wissen. Dies spricht er in dem Prooemion (1, 1—4) deutlich aus:

> „Nachdem ich den höchsten Buddha verehrt habe, den ganz reinen, aus reinem Geschlechte entsprossenen, trage ich den Mahāvaṃsa vor, der aus verschiedenen lückenlosen Abschnitten besteht. Der (Mahāvaṃsa), den die Alten verfaßt, ist an manchen Stellen zu weitläufig, an anderen allzu kurz; auch enthält er viele Wiederholungen. Vernehmet nun den meinigen, der frei ist von solchen Mängeln, leicht zu erfassen und leicht zu behalten, der durch die Tradition überliefert ist, der Lustgefühl und Erschütterung hervorruft, der an den Stellen, die Lust und Erschütterung erzeugen, (in der Tat) Lust und Erschütterung verursacht."

Auf die Wichtigkeit dieses Prooemions kann nicht nach-

---

[1]) *Samaṇā mayaṃ, mahārāja, dhammarājassa sāvakā,* |
tav' eva anukampāya Jambudīpā idhâgatā. ||

[2]) *Piṭakattayapāliñ ca tassā aṭṭhakathañ ca taṃ* |
mukhapāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhū mahāmatī. ||
hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhū samāgatā |
ciraṭṭhit'atthaṃ dhammassa potthakesu likhāpayuṃ. ||

drücklich genug hingewiesen werden. Der Verfasser rühmt darin von seinem Werke, daß in ihm für die jeweilige Stimmung der adäquate Ausdruck gefunden sei. Er setzt sich in bewußten Gegensatz zu einem älteren Werke ähnlicher Art, dem er verschiedene Fehler, vor allem Ungleichheit in der Darstellung, vorwirft. Diese Mängel sind in dem eigenen Werke vermieden. Aber auch der neue Mahāvaṃsa erhebt den Anspruch, daß sein Inhalt auf mündlicher Tradition beruht,[1]) d. h. daß er seinen Stoff nicht etwa frei erfunden hat, sondern nur in besserer Form, als dies in dem Werke der „Alten" geschieht, die Überlieferung wiedergibt.

Man könnte geneigt sein, anzunehmen, daß das Prooemion des M. geradezu auf den D. Bezug nimmt,[2]) in dem allerdings der gerügte Fehler ungleichmäßiger Darstellung tatsächlich hervortritt. Die Worte „frei von solchen Mängeln" würden sich wie eine leichte Ironie zu der selbstbewußten Bezeichnung „fehlerlos" [3]) ausnehmen, die im Prooemion des D. 3 diesem Werke beigelegt wird. In Wirklichkeit meint aber, wie wir sehen werden, unser M. mit dem „Mahāvaṃsa der Alten" das Grundwerk, auf dem sowohl er als der D. ruhen. Und der dagegen erhobene Vorwurf trifft den D. deshalb mit, weil dieser das Grundwerk in sklavischerer Treue wiedergibt und auch sein Prooemium wörtlich aus ihm entnommen hat.

Den Anspruch, für ein Kunstwerk zu gelten, darf der M. im Vergleich zum D. recht wohl erheben. Die Erzählung läuft in ihm folgerichtig weiter, ohne störende Lücken und ohne Wiederholungen. Sie geht parallel mit der des D., mitunter so sehr, daß ganze Episoden in beiden Epen sich nur wie zwei verschiedene Versifikationen der nämlichen Vorlage ausnehmen.[4]) Aber der

---

[1]) *sutito ca upâgataṃ.* Im Prooem. des D. steht entsprechend *vaṃsaṃ paramparâgataṃ* in 4 und *ariyâgataṃ* (Oldenberg: „handed down by Saints") in 5. Es ist von Interesse, das ziemlich schwulstige und ruhmredige Prooemion des D. mit dem weit schlichteren und anspruchsloseren des M. zu vergleichen. Auch aus solcher Mäßigung spricht der Dichter.

[2]) Dies hat Oldenberg, D. Introd. S. 9 vermutungsweise ausgesprochen.

[3]) *vajjitaṃ tehi dosehi — niddosaṃ.*

[4]) Dies gilt z. B. von M. 15, 1 ff. = D. 13, 10 ff. und anderen Stücken der Mahinda-Legende, wie besonders von M. 14, 1 ff. = D. 12, 45 ff. In anderen Teilen ist die Darstellung des M. gegenüber der des D. selbständiger. So in der Geschichte vom ersten Konzil (M. 3, 1 ff. gegen D. 4, 1 ff., 5, 1 ff.), in der Episode von Nigrodha (M. 5, 36 ff. gegen D. 6, 24 ff.) und öfters.

M. erweitert und ergänzt vielfach den D. oder stellt auch den Gegenstand in knapperer Fassung dar. Auf die weit größere Gewandtheit in der Handhabung von Sprache und Metrum im M. gegenüber dem D. sei ebenfalls hingewiesen. Auch der Schmuck der Sprache, besonders der Gebrauch von Wortspielen,[1]) tritt im M. weit mehr hervor als im D. Kurz, man beobachtet im M. überall die Hand des bewußt arbeitenden Dichters, der über seinem Stoffe steht und ihn in angemessene Form zu kleiden sich bemüht. „Der M. ist ein Kunstwerk, geschaffen von einem Manne, der den Namen eines Dichters wohl verdient, und der den vielfach spröden Stoff nicht mit Genialität, aber mit Geschmack und Geschick bemeisterte.“ [2])

Ein kurzes Wort muß ich hier über den Schluß des M. hinzufügen. Unsere Handschriften haben hinter 37, 50 die Worte *Mahāvaṃso niṭṭhito.* Auch die Ṭīkā reicht nicht weiter. Es entspricht ferner der Schlußvers des M. dem vorletzten Śloka des D. 22, 75. Diese Gründe sind allein gewichtig genug, um zu beweisen, daß in der Tat das alte Werk mit jenem Verse abschloß und die übrigen Teile von 37 gleich den folgenden Kapiteln von einem späteren Fortsetzer herrühren. Eine Beobachtung des Sprachgebrauches bestätigt die Annahme. In den späteren Versen von 37 begegnet uns eine Reihe von Wörtern, die im älteren M. nicht vorkommen.[3]) Ich verweise endlich darauf, daß 37, 93 der Dāṭhādhātuvaṃsa erwähnt wird, in dem die Geschichte der heiligen Zahnreliquie behandelt sei. Wenn dies der uns noch erhaltene Dāṭhāvaṃsa ist, was mir wahrscheinlich ist, und nicht etwa seine ältere singhalesische Vorlage, so muß die zweite Hälfte von M. 37 nach dem Jahre 1219 geschrieben sein.

Allein bei der Fortsetzung des alten Mahāvaṃsa muß dessen ursprünglicher Schluß eine leichte Veränderung erlitten haben. Am Ende jedes Kapitels steht eine Strophe, die eine allgemeine Sentenz enthält. Das gleiche war ursprünglich sicher am Ende

---

[1]) Beispiele bietet fast jede Seite des M. Ich verweise auf 1, 25 und das Wortspiel mit *bhaya* und *abhaya*, auf 1, 43 (*Uruvelā* und *uruvīra*), 1, 76 (*sayaṇo sagaṇam jinaṃ*), 3, 14 (einmal heißt *sukkapakkha* „leichte Hälfte des Monats“, das andere Mal „Partei der Frommen“) usw. Eine Alliteration haben wir M. 34, 46 (*saddhiṃ sandhāya sādhukaṃ*); einen Reim M. 5, 110 b und 111 a.

[2]) Verf., D. und M. S. 24.

[3]) So *vāyamati* in 56, *vaṇibbaka* in 76, *paribbaya* in 88, *ubbhava* EC in 94. Auch *Sīhala* als Name für die Insel (in 62) ist dem älteren M. fremd.

des ganzen Werkes auch der Fall. Wir können uns von dem Inhalt der Schlußsentenz vielleicht sogar noch eine Vorstellung machen. Sie stand bereits im Grundwerk und ist von hier in den D. übergegangen, dessen letzten Śloka (22, 76) sie bildet. Im M. war sie vermutlich in eine kunstreichere Form gekleidet. Der Fortsetzer des M. nun hat seinerseits die beiden letzten Verse des D. an die Spitze seiner Dichtung gesetzt und so diese mit dem alten Epos zusammen geleimt:

Asādhusaṅgamen' evaṃ yāvajīvaṃ subhâsubhaṃ |
katvā gato yathākammaṃ so Mahāsenabhūpati: ||
tasmā asādhusaṃsaggaṃ ārakā parivajjiya |
ahiṃ vâsivisaṃ khippaṃ kareyy' attahitaṃ budho.[1]) ||

6. Es bestehen aber außer den formellen auch bedeutsame stoffliche Unterschiede zwischen M. und D. Die Darstellung des M. bewegt sich ganz im gleichen Rahmen, wie die des D.; aber innerhalb dieses Rahmens bringt der M. eine nicht unerhebliche Menge neuen Stoffes. Manches davon ist im D. wohl angedeutet, anderes aber fehlt hier vollständig.

Fassen wir die Komposition des M. als Ganzes ins Auge, so lassen sich deutlich zwei Hauptteile unterscheiden. Der erste Hauptteil reicht bis Kap. XX und gliedert sich wieder in 2 Unterabteilungen, Kap. I—X und XI bis XX. Der Schwerpunkt liegt in der zweiten Unterabteilung, welche die Geschichte des Devānampiyatissa und der Bekehrung von Ceylon umfaßt. Die vorhergehenden zehn Kapitel bilden dazu eine Art doppelter Einleitung, nämlich Kap. I—V die Geschichte des Buddhismus in Indien bis auf Mahinda und Kap. VI—X die Vorgeschichte der singhalesischen Dynastie seit Vijaya.

Mit Kap. XXI und dem Regierungsantritt des Mahāsiva beginnt der zweite Hauptteil des M., der dem ersten an Länge nur wenig nachsteht. Im D. sind wir mit Mahāsiva schon bei 18, 45 angelangt und was noch folgt umfaßt nur mehr 192 Verse. Dieses Mißverhältnis erklärt sich daraus, daß im zweiten Teil des M. ein neuer Stoff sich in den Vordergrund drängt, die Geschichte des Königs Duṭṭhagāmani. Das „Duṭṭhagāmani-Epos", wie wir füglich sagen können, ist zu einer völlig selb-

---

[1]) In unserem D. lautet die Zeile *ahiṃ vâsivisaṃ vāsi* (Oldenberg conj. *vasī*) *kareyy' atthahitaṃ bhave.*

ständigen Dichtung geworden, welche die Kap. XXII—XXXII ausfüllt, während im D. dem Könige im ganzen 13 Verse gewidmet sind.[1])

Bemerkenswert ist schon, wie lose das Duṭṭhagāmani-Epos in den Zusammenhang des ganzen eingefügt ist. Kap. XXII beginnt mit den Worten:

„Nachdem er den Eḷāra getötet, wurde König Duṭṭhagāmani" und fährt dann fort:

„Dies zu erläutern ist die Erzählung der Reihenfolge (der Begebenheiten) nach die folgende." [2])

Und nun holt der Verfasser weit aus. Duṭṭhagāmani ist der Sohn des Kākavaṇṇatissa. Dieser stammt in dritter Generation von einem jüngeren Bruder des Devānampiyatissa, dem Mahānāga, ab, der unter romantischen Verhältnissen eine Dynastie in Rohaṇa, dem südöstlichen Ceylon, gegründet hatte. Kap. XXIII und XXIV erzählen dann von Duṭṭhagāmanis Jugend, von seinem Elefanten Kaṇḍula und seinen zehn Helden und von dem Kriege zwischen ihm und seinem Bruder Tissa nach des Vaters Tode. Duṭṭhagāmani bleibt Sieger. Er söhnt sich mit seinem Bruder aus, übernimmt die Regierung und geht nun daran, den lange geplanten Rachekrieg gegen die Damiḷa, die sich der Nordhälfte Ceylons und der Hauptstadt Anurādhapura bemächtigt haben, zu eröffnen. Diesem Kriege ist das ganze Kap. XXV gewidmet. Duṭṭhagāmani überwältigt zuerst eine Reihe von Außenposten, nimmt dann die feste Stadt Vijita und besiegt den Eḷāra unweit Anurādhapura. Der Damiḷafürst selbst fällt im Zweikampfe durch des Duṭṭhagāmani Hand.[3]) Nachdem noch ein zur Unterstützung

---

[1]) Die Zahlenverhältnisse sind wirklich bezeichnend. Der erste Teil des M. umfaßt im ganzen 1511 Verse, wovon 709 auf die Mahinda-Episode, 802 auf die beiden Einleitungen entfallen. Der D. bis 18, 45 zählt 1153 Verse. Den übrigen 192 Versen des D. dagegen stehen im zweiten Teil des M. 1404 Verse gegenüber. Von diesen kommen 861 auf das Duṭṭhagāmani-Epos, das somit selbst die Mahinda-Episode an Ausdehnung übertrifft. Duṭṭhagāmani spielt im alten M. die gleiche Rolle wie Parakkamabāhu im späteren. S. Copleston, The Epic of Parakrama, JRAS. C. B. Nr. 44, 1893, S. 60 ff.

[2]) *Eḷāraṃ ghātayitvāna rājâhu Duṭṭhagāmaṇi |*
tadatthadīpanatthāya anupubbakathā ayaṃ. ||

[3]) Dieser Zweikampf ist ein sehr beliebtes Motiv für die singhalesischen Künstler. Er findet sich auch dargestellt unter den Wandmalereien des größten der fünf Höhlentempel von Dambul, des sog. Mahāvihāra. Vgl. Burrows, Buried Cities of Ceylon, S. 25.

herbeigeeilter Bundesgenosse des Eḷāra, Bhalluka, geschlagen ist, vereinigt Duṭṭhagāmani wieder in Anurādhapura die Herrschaft über ganz Laṅkā in seiner Hand.

Nun ist deutlich ein Abschnitt im Duṭṭhagāmani-Epos zu erkennen. Bisher ist ausschließlich der Kriegsheld geschildert und zwar in echt epischer und volkstümlicher Weise. Ich stehe nicht an, diese Kapitel für die packendsten im ganzen Mahāvaṃsa zu erklären. Stellenweise, wie z. B. bei der Schilderung des Sturmes auf Vijita, entbehrt die Darstellung nicht einer gewissen Großzügigkeit. Mit der kirchlichen Tradition, wie sie im ganzen D. und in den meisten Teilen des übrigen M. herrscht, vereinigt sich hier ein Strom volkstümlicher Überlieferung. In die eintönigen Rezitationen der Mönche, die den Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde verherrlichen, mischt sich etwas vom Waffengeklirr und Kampfgetöse der Dichtungen des Kriegeradels.

Aber die priesterliche Tradition hat sich der Gestalt des populären Kriegshelden bemächtigt und aus ihm einen Glaubenshelden gemacht. Den schwertgewaltigen Einiger des Reiches von Laṅkā muß natürlich auch die Gloriole eines Schutzherren der buddhistischen Kirche, eines ergebenen Verehrers der Mönchsgemeinde umstrahlen.[1])

Die Überleitung vom ersten zum zweiten Teil des Duṭṭhagāmani-Epos ist bezeichnend. Am Schluß von Kap. XXV wird geschildert, wie der König in seinem Palaste sitzt, aber trotz allen Erfolges sich tief unglücklich fühlt im Gedanken an die Ströme Blutes, die er vergossen. Er sühnt in der Folge seinen Frevel durch fromme Taten. Kap. XXVI beschreibt die Erbauung und feierliche Einweihung der Maricavaṭṭi-Tope[2]) und des dazu gehörigen Klosters, Kap. XXVII die Erbauung des zur Wohnung für Mönche bestimmten Lohapāsāda, des „Erzpalastes". In Kap. XXVIII—XXXI folgt dann in ausführlichster Weise die Geschichte des Mahāthūpa, der „Großen Tope", die vorbereitenden Arbeiten, die feierliche Grundsteinlegung, der Beginn des Baues,

---

[1]) Man beachte auch den zweifellos volkstümlichen Namen Duṭṭhagāmani „der böse Gāmani", der sicher weit besser auf den unbändigen Krieger paßt, der über Blut und Leichen zum Throne emporsteigt, als auf den Stifter von Klöstern und Erbauer von Reliquienschreinen. Die M. 24, 7 versuchte Deutung des Namens ist matt.

[2]) Jetzt Mirisväti-Dagoba in Anurādhapura. S. Smither, Architectural Remains of Anurádhapura, S. 19ff., Tafel XIV—XXI.

die Anlegung der besonders kunstreich ausgestatteten Reliquienzelle[1]) und die Einholung und Beisetzung der Reliquien. Vor Vollendung der Großen Tope erkrankt Duṭṭhagāmani. Sein Tod wird in Kap. XXXII nicht ohne dichterischen Schwung geschildert.

Dies der Inhalt des Duṭṭhagāmani-Epos. Sein Inhalt war übrigens auch zur Zeit des D. bekannt. In den wenig Versen, die der D. dem Könige Duṭṭhagāmani widmet, sind die Hauptpunkte seiner Geschichte angedeutet. Die zehn Helden, der Elefant Kaṇḍula, die Besiegung von zweiunddreißig Königen werden 18, 53—54 erwähnt, 19, 1 die Erbauung des Lohapāsāda und 19, 23 der wunderbare Tod des Königs. Aus den Memorialversen in 19, 2—9 läßt sich entnehmen, daß dem Kompilator des D. auch die Erbauung der Großen Tope durch Duṭṭhagāmani und die Festfeier gelegentlich der Grundsteinlegung in Übereinstimmung mit dem M. selbst in den Einzelheiten bekannt gewesen sein muß.

Es ist also augenscheinlich, daß auch in ihrer Tendenz D. und M. sich unterscheiden. Der erstere gibt nur die kirchliche Überlieferung wieder. Die volkstümliche Tradition, die daneben hergeht, berührt ihn nicht oder nur wenig. Sein Interesse ist mit der Mahinda-Geschichte im wesentlichen abgeschlossen. An der Verherrlichung des Kriegshelden Gāmani ist ihm nichts gelegen; mehr noch an der des Patrons der Kirche. Im M. aber vereinigt sich der Strom der volkstümlichen Epik mit den Überlieferungen der Priesterschaft. Wie weit dieses Verhältnis schon in dem Charakter der Quellen begründet war, auf welche M. und D. zurückgehen, wird später zur Sprache kommen.

7. Außer dem großen Duṭṭhagāmani-Epos enthält aber der M. noch eine Menge kürzerer Episoden, und zwar wieder vor allem im zweiten Hauptteile, die der D. entweder gar nicht bringt oder höchstens in ein paar Worten andeutet. Wenn wir aber diese Episoden einer Prüfung unterziehen, so bestätigen sie vollkommen den Schluß, den wir eben aus dem Charakter und Inhalt des Duṭṭhagāmani-Epos gezogen haben. Auch sie zeigen uns, daß in den M. volkstümliche Elemente sich eindrängen, welche

---

[1]) *dhātugabbha*, das zellenartige Gemach im Innern der sonst massiven Topen, das zur Aufnahme der Reliquien dient. Die Beschreibung der Ausschmückung des Raumes, wie auch der des Lohapāsāda in XXVII ist von Interesse. Sie erinnert an ähnliche Partien bei Homer, wie z. B. an die berühmte Beschreibung vom Schilde des Achill.

dem D. fremd sind, oder ihm ferne liegen. Diese Episoden sind samt und sonders entweder mehr weltlich-politischer Art, oder es sind Anekdoten, Novellen, Märchen, Sagen, wie sie wohl auch in der erzählenden Literatur anderer Völker vorkommen. Die vergleichende Sagen- und Märchenforschung, die in den Paliepen nach Analogien sucht, wird sie wohl ziemlich ausschließlich jenen Episoden entnehmen müssen, die dem M. speziell zu eigen sind.

Es würde zu weit führen, wollte ich die sämtlichen Episoden, die für uns in Betracht kommen, aufzählen und ihren Inhalt angeben. Ich werde nur die wichtigsten herausgreifen, namentlich solche, die irgend welche Vergleichungspunkte bieten, und auf die anderen nur in aller Kürze verweisen.

Die erste Hälfte des M. ist, wie schon erwähnt, ärmer an solchen Episoden.[1]) Immerhin ist schon die Jugendgeschichte des Nigrodha (M. 5, 43—63) eine echt indische Erzählung von volkstümlichem Charakter. Der D. kennt nur den Mönch Nigrodha als Bekehrer des Asoka; über seine Herkunft und früheren Schicksale enthält er keine Angabe. Nach dem M. war er der Sohn des von Asoka getöteten Prinzen Sumana, dessen schwangere Gattin sich in ein Caṇḍāla-Dorf geflüchtet und dort, behütet von der Nymphe (*devatā*) eines Nigrodhabaumes, den Knaben geboren hatte. Aus der Nigrodha-Episode hebt sich wieder (50 b ff.) die Erzählung von den drei Honighändlern heraus, die ganz den Charakter eines *Jātaka*, einer „Geburtsgeschichte", trägt. Sie erklärt die Zuneigung, die Asoka für den Mönch empfindet, aus den Beziehungen, welche die beiden schon in einer früheren Existenz zueinander hatten. Die Erzählung ist so lose eingefügt, daß man sie leicht herausheben kann, ohne den Zusammenhang zu stören.

Ein echtes Märchenmotiv findet sich in der Episode von dem Prinzen Tissa (M. 5, 155 b ff.). Dieser richtet einmal an den König Asoka die Frage, weshalb die Mönche auf alle Lebensfreude verzichten. Um ihn zu belehren, überträgt ihm der König für sieben Tage die Königswürde. Nach Ablauf der Frist aber solle er getötet werden. Wie die Woche verstrichen ist und Tissa vor dem Könige erscheint, fragt ihn dieser, weshalb er so mager geworden.

---

[1]) Dem im M. mehr als im D. hervortretenden Interesse für weltlich-politische Dinge entspricht es, wenn dort (4 Anf. und 5. 14 ff.) die Königsreihe in Indien von Ajātasattu bis Kālāsoka und weiterhin von diesem bis Dhammāsoka fortgesetzt wird.

Tissa erwidert: aus Furcht vor dem Tode. Nun weist ihn der König darauf hin, daß ebenso, wie er in Gedanken an den bevorstehenden Tod selbst an der Königswürde keinen Genuß gehabt, auch den Mönchen, die stets Tod und Vergänglichkeit im Auge haben, weltliche Freuden gleichgültig werden müßten. Tissa wird daraufhin gläubig.[1])

Vollkommen märchenhaft ist die Geschichte von Vijaya und der Zauberin Kuveṇi (M. 7, 9b ff.). Wie Vijaya mit seinen Begleitern nach Laṅkā kommt, ist die Insel von Yakkhas bewohnt. Eine Yakkhiṇī in Gestalt einer Hündin verlockt Vijayas Gefährten, ihr zu folgen, und führt sie ihrer Herrin Kuveṇi zu, die sie verzaubert und in einen Erdschlund bannt. Schließlich zieht Vijaya aus, die verschwundenen Freunde zu suchen. Er trifft Kuveṇi, widersteht aber ihrem Zauber und zwingt sie mit gezücktem Schwerte, die gefangenen Gefährten frei zu geben.[2]) Kuveṇi wird des Vijaya Gattin, hilft ihm die Yakkhas auf Laṅkā ausrotten, wird aber in der Folge von ihm verstoßen.

Ein hübscher Novellenstoff liegt vor M. 9, 13 ff. in der Geschichte von der Prinzessin Ummādacittā. Sie wird im Schlosse eingesperrt gehalten, weil geweissagt worden, daß ihr Sohn die Brüder seiner Mutter töten und die Krone an sich reißen werde. Trotz aller Wachsamkeit gelingt es dem Dīghagāmani zu ihr zu

---

[1]) Zu dieser Erzählung bietet eine Analogie die Geschichte Kathāsaritsāgara Kap. 27 (bei Tawney, I, 235). Die Idee, daß der Gedanke an den drohenden Tod alle Freuden vergällt, liegt auch der Parabel vom „Schwert des Damokles" zugrunde. Cicero, Tuscul. 5, 61; Horaz, Carm. 3, 1, 17. Vgl. auch Gesta Romanorum 143.

[2]) Auf die auffällige Ähnlichkeit dieser Erzählung mit der Kirkesage in Homers Odyssee hat bereits Turnour, The Mahávanso, Introd. S. XLIV aufmerksam gemacht. In der Kuveṇi-Sage finden sich auch sonst echte Märchenmotive, die in anderen Quellen vorkommen. So wird z. B. Rājāv. 16, 24 erzählt, daß die Yakkhiṇī, wie sie den Vijaya in der Vernichtung der Yakkhas unterstützt, die Gestalt einer Stute annimmt (*velaṁba ves mavāgeṇa*). Das ist ein echt volkstümlicher Zug. Zauberinnen in Stutengestalt werden auch Kathāsaritsāgara 37, Erz. 3 (Tawney I. S. 343) erwähnt, sowie auch M. 10, 53 ff. in der Jugendgeschichte des Paṇḍukābhaya, dem eine Yakkhiṇī in Stutengestalt als Streitroß dient. Endlich erzählt die gleiche Quelle Rājāv. 15, 31 ff., Kuveṇi habe drei Brüste gehabt. Es sei ihr prophezeit gewesen, die dritte Brust würde verschwinden, wenn ihr Gatte komme. Wie Vijaya kommt, erfüllt sich die Weissagung, und sie erkennt daraus, daß der Fremdling ihr zum Gemahl bestimmt sei. Zu diesem Märchenmotiv vgl. die Bemerkungen Benfeys, Pantschatantra 1, 510 ff. Im D. wird nicht einmal der Name der Kuveṇi erwähnt.

dringen und ihrer Liebe zu genießen.[1]) Den Knaben, den sie gebiert, weiß sie in Sicherheit zu bringen. Die Oheime erfahren später von seiner Existenz. Sie lassen alle Knaben des Dorfes, wo er, wie sie wissen, erzogen wird, töten — ein bethlehemitischer Kindermord in ceylonesischer Sage —, allein der junge Paṇḍukābhaya hat sich versteckt und entgeht so dem Blutbad. Der D. 10, 4. 8—9 enthält hier immerhin einige Andeutungen, aus denen hervorgeht, daß ihm die Geschichte bekannt war: „Ihr jüngstes Kind war ein Mädchen mit Namen Cittā. Sie erfüllte alle Männer, die sie sahen, mit Liebe; daher nannte man sie Ummādacittā. . . . Der weise Sohn des Dīghāvu, der kluge Gāmani, unterhielt, während er bei Paṇḍuvāsa Dienst tat, Liebesverkehr mit der Prinzessin Cittā. Infolge des Umganges mit ihm wurde der Prinz namens Paṇḍuka geboren. Um sich zu sichern, wohnte der im Dovārikabezirke“.[2])

Von allgemeinerem Interesse ist die Erzählung von der Gerechtigkeit des Damiḷafürsten Eḷāra, des Vorgängers des großen Duṭṭhagāmani (M. 21, 15 ff.). Er soll über seinem Bett eine Glocke befestigt haben, deren Strang in das Freie ging, damit jedermann, der Recht suche, sie läuten könne. Zuerst zerrte am Seile eine Kuh, deren Kalb von dem Sohne des Königs überfahren worden war. Eḷāra ließ den eigenen Sohn durch die Räder des gleichen Wagens zermalmen. Ein andermal suchte ein Vogel um die Hilfe des Königs nach, dem eine Schlange das Junge gefressen. Der König ließ die Schlange herbeischaffen und töten. Zum drittenmal zog eine alte Frau den Strang der Glocke. Sie hatte Reis zum Trocknen ausgelegt, den ein unzeitiger Regen verdarb. Eḷāra erkannte darin eine Strafe für die von ihm, dem

---

[1]) Ein Seitenstück zu dieser Erzählung ist, wie HARDY, JdgF., Anzeiger 13, 28 richtig beobachtet, die Geschichte von der Devagabbhā und ihrem Liebesbunde mit Upasāgara im Ghatajātaka (bei FAUSBÖLL, IV, S. 79 ff.). Auch der Grund für die Abschließung der Devagabbhā ist im Ghatajāt. der gleiche wie im M., und es findet sich dort wie hier das Motiv der Kindsvertauschung. Über den Zusammenhang der Erzählung des Ghatajāt. mit dem Harivaṃśa s. HARDY, Eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage. ZDMG. 53. 25 ff., bes. 32 ff.

[2]) In der Geschichte des Paṇḍukābhaya begegnen uns auch sonst noch märchenartige Züge. So z. B. sein Zusammentreffen mit der Tochter eines seiner Oheime. Das Mädchen reicht ihm Speise auf Banianenblättern. In ihrer Hand verwandeln sich die Blätter in Gold. Der Prinz sieht darin ein göttliches Zeichen und macht das Mädchen zu seiner Gattin. Sie erhält den Namen Suvaṇṇapāli. M. 10, 30 b ff.

Könige, begangenen Sünden. Er tat Buße und die Götter gewährten, daß in seinem Reiche von nun an nur einmal in der Woche zu bestimmter Nachtzeit Regen fallen solle.[1])

Romanartige und märchenhafte Stoffe und Motive liegen ferner vor:

1. In der abenteuerlichen Geschichte von Vaṭṭagāmani und seiner Gattin Anulādevī, M. 33, 37 ff., die vor den Damiḷas flüchten müssen und in der Südprovinz Zuflucht suchen. Später entreißt Vaṭṭagāmani dem Damiḷafürsten Dāṭhika die Herrschaft wieder. Manches erinnert in der Geschichte des Vaṭṭagāmani an die des Duṭṭhagāmani, wie z. B. die acht Helden des ersteren an die zehn des letzteren. Der D. widmet dem Vaṭṭagāmani nur die Verse 20, 14. 18. 19. 20. 21.

2. In der Erzählung von Iḷanāga, den sein Staatselefant vor seinen Feinden, den Lambakaṇṇas, errettet, M. 35, 16—45. Im D. (vgl. 21, 42) findet sich keine entsprechende Notiz.

3. In der Anekdote von König Yasalālaka, der zum Scherz mit seinem Türhüter Subha die Rollen tauscht, von diesem aber bei solcher Gelegenheit getötet wird, M. 35, 51—56. Im D. unbekannt, vgl. 21, 46—47.

4. In der Geschichte von Vasabha, den die listige Frau seines Oheims vor den Nachstellungen des Subha rettet, M. 35, 59—76.

5. In der Geschichte der Tochter des Subha, die bei einem armen Manne aufgezogen, aber schließlich Gattin des Sohnes des Vasabha und Königin wird, M. 35, 101—111. Im D.

[1]) Die Verurteilung der Schlange, die das Junge eines Vogels gefressen, findet sich auch im Pancatantra I, Erz. 6 (Benfey, Pt. 2, 57 ff.; 1, 168 ff.); die Geschichte von der Glocke in den Gesta Romanorum 105. Eine interessante Parallele verdanke ich der Mitteilung meines Kollegen Jacob. Bei Qazvīnī (II, S. 30) findet sich über die „chinesische" Stadt *Sndābl* folgende Notiz: „Zu ihnen gehört der Ḫāqān, der König von China, berühmt durch seine Gerechtigkeit und Regierung. Er hat eine goldene Kette, deren eines Ende sich außerhalb des Schlosses befindet, während das andere Ende bei dem Sitze des Königs angebracht ist, damit der, dem Unrecht geschehen ist, sie in Bewegung setze und der König es wisse. Auch hat er die Gewohnheit, an jedem Freitag auf einem Elefanten zu reiten. Wer Unrecht erfahren hat, zieht ein rotes Kleid an, und wenn das Auge des Königs auf ihn fällt, läßt er ihn herankommen und fragt ihn nach seiner Beschwerde." Der Elefant zeigt, daß es sich nicht um eine chinesische, sondern um eine indische Geschichte handeln dürfte. — Auf die letzte der drei Rechtsentscheidungen des Eḷāra spielen offenbar die fragmentarischen Verse D. 18, 51—52 an.

(vgl. 22, 1—12) wird weder diese noch die vorhergehende Geschichte angedeutet.

6. In der Anekdote von Subhadeva, der dem Boten des von ihm unterstützten Thronprätendenten Abhayanāga die Schwäche der Regierung des Königs Vohārakatissa symbolisch dadurch andeutet, daß er mit seinem Stabe allmählich die Wurzeln einer Arekapalme lockert und den Baum dadurch zu Falle bringt, M. 36, 42—51.

7. In der Geschichte von der Prophezeiung eines Blinden über die künftige Thronerhebung des Saṅghatissa, Saṅghabodhi und Goṭhakābhaya, M. 36, 58—62.

8. In den Erzählungen von dem frommen Könige Saṅghabodhi, der sich dem das Volk heimsuchenden Krankheitsdämonen „Rotauge" zum Sühnopfer bietet, und der sich schließlich den Tod gibt, um den Kampf mit seinem Gegner Goṭhakābhaya zu vermeiden, M. 36, 74b—97. Auch von diesen zuletzt aufgezählten Geschichten ist im D. keine Andeutung enthalten.[1])

III. Der erweiterte Mahāvaṃsa.

8. Es hat sich uns nun folgendes ergeben: 1. Der Dīpavaṃsa stellt einen primitiven Versuch epischer Dichtung dar. Es sind in ihm die Formen der Ākhyāna-Poesie noch nicht völlig überwunden. 2. Dem gegenüber erweist sich der Mahāvaṃsa als ein fertiges Epos. Stoff und Anordnung des Stoffes sind zwar in ihm in den Hauptzügen die gleichen wie in D. Aber was hier vielfach nur angedeutet ist, ist im M. zu abgerundeter Darstellung ausgeführt, und überdies fügt der M. in den allgemeinen Rahmen, den er mit dem D. gemeinsam hat, manche neue Episoden ein.

---

[1]) Sagengeschichtliche Parallelen sind wohl auch außer den oben angeführten im M. aufzuweisen. So wird z. B. von Veḷusumana, einem der Helden des Duṭṭhagāmani erzählt, er habe ein Streitroß besessen, das niemand vor ihm hätte besteigen können, M. 23, 71 ff. Auf die Ähnlichkeit mit der griech. Bukephalos-Sage macht mich Hardy, briefl. Mitteil. von 13. 7. 02, aufmerksam. Ich erinnere auch an die Geschichte von Rustems Streitroß Rachsch (Firdusi, Schāhnāme, ed. Vullers I, S. 287). Auch auf die Ähnlichkeit zwischen M. 14, 3 ff., D. 12, 45 ff. — ein Berggeist in Gestalt eines Elkhirsches verlockt den jagenden König Devānampiyatissa an die Stelle, wo Mahinda sich befindet — und der christlichen Eustachiuslegende hat Hardy (briefl. Mitteil. vom 22. 7. 02) mich verwiesen.

Ihr Inhalt ist hauptsächlich volkstümlicher Art: novellenartige und romanhafte Erzählungen, Sagen- und Märchenstoffe. Es repräsentieren also D. und M. zwei aufeinanderfolgende Schichten der epischen Poesie; sie führen uns die Entwicklung des indischen Epos vor Augen.

Ist nun aber mit dem M. der Prozeß abgeschlossen? Das ist zwar möglich, aber nicht notwendig. Es wäre gewiß von höchstem Interesse, wenn wir eine Dichtung besäßen, die nun wieder eine planmäßige Erweiterung des M. darstellt; die den Text des M. zugrunde legt und ihm wieder neuen Stoff, neue Episoden einverleibt. Ein solches Werk liegt in der Tat handschriftlich vor, ein erweiterter Mahāvaṃsa (KM.), dessen Entdeckung wir E. Hardy[1]) verdanken. Der ästhetische Wert des KM. mag von geringer Bedeutung sein; die literargeschichtliche Wichtigkeit der Entdeckung wird dadurch nicht berührt. Diese aber liegt darin, daß wir hier sehen, wie man in Indien, bzw. in Ceylon, in ganz mechanischer Weise ein vorhandenes Werk durch Einfügung neuer Episoden erweiterte. Ich habe im KM. 5791 Verse gezählt gegen 2915 des ursprünglichen M. Von besonderem Interesse ist endlich noch, daß wir in der Regel festzustellen vermögen, aus welcher Quelle der Autor des KM. den Stoff zu seinen Umdichtungen geschöpft hat, und daher seine Arbeitsweise kontrollieren können. Er selbst nennt in den von Hardy schon mitgeteilten Schlußworten der Handschrift den Buddhavaṃsa und den Thūpavaṃsa.

Gleich zu Anfang, nach den vier Versen des Prooemions, wird eine Episode von 677 Versen eingeschoben. Sie behandelt in Kürze die Geschichte der früheren Buddhas von Dīpaṅkara bis Kassapa (5—131), dann sehr ausführlich die des Gotama Buddha bis zu dessen erstem Besuch in Ceylon. Der Passus tritt also an Stelle von M. 1, 5—43. Er schließt auch mit den gleichen Versen (42

[1]) In einer als „Mahāvaṃsa" signierten Kambodscha-Hdschr. zu Paris, weshalb ich auch diese Version des M. als KM. „Kambodscha-Mahāvaṃsa" bezeichne. Vgl. Hardy, JRAS. 1902, S. 171, JPTS. 1902/3, S. 61 ff., Verhandl. d. XIII. Intern. Orientalisten-Kongr. S. 38—39. Daß ich in der Lage bin, einige Proben aus dem KM. mitzuteilen, danke ich der Freundlichkeit des inzwischen leider zu früh verstorbenen Hardy. Mit außerordentlicher Liberalität hat er mir seine ganze Abschrift des Manuskripts zur Kopierung überlassen. Wenn ich mich auf ein paar Proben beschränkte, um Wesen und Charakter des KM. zu zeigen, so geschah es aus dem Grunde, weil ich natürlich einer eventuellen Publikation Hardys nicht vorgreifen wollte.

und 43) ab, die zu dem ursprünglichen M.-Text zurückleiten. Bis zum Schluß des ersten Kapitels stimmt dann der Text des KM. mit diesem überein.

Was nun zunächst die Geschichte von den früheren Buddhas betrifft, so lehnt sich dieselbe auf das engste an die Ṭīkā, den Palikommentar zum M., an, die auch sonst vom Autor des KM. ausgenützt wurde. Die MṬ. ihrerseits aber stimmt in den betreffenden Partien mit der Einleitung zum Jātaka-Buche, der Jātaka-Nidānakathā, überein, aus der sie wohl geschöpft hat, und mit dem Thūpavaṃsa. Als Beispiel greife ich die Geschichte des zweiten Buddha, des Koṇḍañña, heraus und stelle den Text des SThv., des PThv. und der MṬ.[1]) nebeneinander, während ich bezüglich des Textes der NK. auf die Fausböll'sche Jātaka-Ausgabe verweisen kann. Man wird aus der Nebeneinanderstellung ohne weiteres sehen, wie enge diese ganze Literatur zusammenhängt.

SThv.	PThv.	MṬ.
Ē Dīpaṅkara-nam Budun-gen māta Budukenekun nätiva asaṅkhyayak-kap giyakala lova Koṇḍañña-nam Budu - kenekun - vahansē upansēka. E-samayehi apa-gē Bodhisattvayō Vijitāvī-nam sakviti-rajava ipida keḷa-lakṣayak-pamaṇa bhikṣu-saṅghayā-vahansē pradhāna-koṭa-äti ē Koṇḍañña-nam Budurājānan-vahansē-ṭa mahadan dun-sēka.	*Dīpaṅkarassa pana bhagavato aparabhāge ekaṃ asaṅkheyyaṃ atikkamitvā Koṇḍañño nāma satthā udapādi. Tadā Bodhisatto Vijitāvī hutvā koṭisatasahassasaṅkhassa Buddhapamukhassa bhikkhusaṅghassa mahādānaṃ adāsi.*	*Dīpaṅkarassa pana bhagavato aparabhāge ekaṃ asaṅkheyyaṃ atikkamitvā Koṇḍañño nāma satthā udapādi. Tadā Bodhisatto Vijitāvī nāma cakkavattī hutvā koṭisatasahassasaṅkhassa Buddhapamukhassa bhikkhusaṅghassa mahādānaṃ adāsi.*
Ē Koṇḍañña-nam Budurājānan - vahansē - da „mē raja anāgatayehi māsē-ma Budu-vannēya“ yi vivaraṇadī dharmadeśanā koṭa vadāḷasēka.[2])	*Satthā Bodhissattaṃ „Buddho bhavissatī“ ti vyākaritvā dhammaṃ desesi.*	*Satthā Bodhisattaṃ „Buddho bhavissatī“ ti vyākāsi.*

[1]) SThv. 8, 13 ff.; PThv. 6, 28 ff.; MṬ. 35, 13 ff.; JNk. Fausböll, Jātaka I, 30, 3 ff.

[2]) Der SThv. fährt dann fort: *Ē Budun vadāḷa baṇa asā ē cakravartīrā-*

Aus diesem Stoffe nun hat, in genauer Anlehnung an die gegebene Form, der Autor des KM. folgende Verse geschmiedet:

Dīpaṅkarabhagavato parabhāgamhi satthuno |
atikkamma asaṅkheyyaṃ selasaṅkheyyam avhayaṃ ||
narāsabho jino eko Koṇḍañña-m-avhayo muni |
uppajji ekakappamhi, tasmiṃ sārārhaye tadā ||
Bodhisatto cakkavattī Vijitāvī ca-m-avhayo |
koṭisatasahassassa nāthassa pamukhassa ca ||
bhikkhusaṅghassa tass'eva mahādānaṃ pavatti so. |
Byākāsi Bodhisattaṃ so: „ayaṃ Buddho bhavissati“. || [1])

In der später folgenden Geschichte des Gotama Buddha sind ganze Partien im KM. einfache Versifikationen der betreffenden Stücke des Mahāvagga. Eine Vergleichung des Wortlautes würde auch hier die enge Anlehnung zeigen. Die Erzählung vom ersten Besuch in Laṅkā im KM. beruht ganz und gar auf der Ṭīkā 45, 31 ff. und stellt wieder nur eine Umgießung des Wortlautes der MṬ. in metrische Form dar. In Kap. II ist nach V. 6 die Königsliste von Accimā bis zum Ausgange der Dynastie des Rājanaka aus dem D. 3, 14—38 und der MṬ. 81, 29 ff. ergänzt. In Kap. IV folgt hinter V. 6 die Geschichte des Susunāga nach MṬ. 100, 37 ff., eingeführt durch die Worte:

Susunāgavhayo 'macco kassa putto ayaṃ naro? |
posito vaḍḍhito kena? ||

die vollständig den Worten der MṬ. *ayaṃ pana Susunāgo nāma amacco kassa putto kena posito' ti* entsprechen. Auf der MṬ. 117, 17 ff. beruht auch die lange Episode über die Nanda- und Moriyakönige, die hinter M. 5, 14 eingeschoben ist. Und in dieser Weise geht es durch die ganze Dichtung fort. Recht charakteristisch ist auch ein Beispiel, auf welches bereits Hardy hingewiesen hat.

---

jaya ē Budu-rājānan-vahansē-ṭa pūjā-koṭa ē Budun samīpayehi mahaṇava sūtrapiṭakaya abhidharmapiṭakaya vinayapiṭakaya yana tun-piṭakaya igeṇa pañcâbhiññā-aṣṭasamāpatti upadavā aparihīnadhyānayen brahmalokayehi upansēka usw. Dieser Zusatz, der im PThv. und in MṬ. fehlt, ist eine Erweiterung eines analogen Zusatzes der Nk.: *So Satthu dhammakathaṃ sutvā rajjaṃ niyyādetvā pabbaji. So tīṇi piṭakāni uggahetvā aṭṭha samāpattiyo pañca ca abhiññāyo uppādetvā aparihīnajjhāno brahmaloke nibbatti.*

1) Aus dem Bv. hat also der KM. diese ganze Episode nicht entnommen, wiewohl er ihn unter seinen Quellen nennt. Charakteristisch ist, daß gerade die Geschichte des Dīpaṅkara ganz kurz abgemacht wird. Sie ist sonst (Bv., Thv., Dāṭhāv., MBv.) mit besonderer Ausführlichkeit behandelt. Aber sie fehlt eben in MṬ.! Hier kommt sie erst später als Einleitung zu M. 2 auf S. 76—77.

M. 5, 265 heißt es: „Der König fragte den Thera nach dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer Schuld. ‚Es gibt keine Verschuldung ohne sündhaften Gedanken,‘ belehrte der König den Thera, indem er ihm das Tittiri-Jātaka vortrug.“ [1]) Im KM. folgt nun eine Versifikation dieses Jātaka nach dem uns vorliegenden Texte.

So viel über lose eingefügte Episoden, die sich ohne Schwierigkeit aus dem Text herausheben lassen. Gesetzt den Fall, der bisher bekannte M.-Text wäre uns verloren und wir besäßen nur den des KM., so würde wahrscheinlich bei diesen Episoden die Kritik zuerst einsetzen und aus gewissen sprachlichen Eigentümlichkeiten nachweisen, daß wir es hier mit Interpolationen zu tun haben, daß die Hand von mindestens zwei Bearbeitern zu unterscheiden ist. Der Interpolator würde sich dabei als der minder geschickte Poet herausstellen. Es ist das wenigstens der Eindruck, wie ich ihn bei der Abschrift des KM. gewonnen habe.

Aber von der Feststellung des ursprünglichen Textes wären wir auch dann noch weit entfernt. Andere Fälle lägen schwieriger. So werden z. B. kurze Andeutungen des M. im KM. weiter ausgeführt. M. 30, 44—50 wird von zwei Frauen erzählt, die zum Lohn für ihre beim Bau der Ruanväli-Dagoba verrichtete Arbeit im Himmel wiedergeboren werden und von da zurückkehren, der Tope ihre Verehrung darzubringen. Diese Geschichte wird im KM. auf etwas mehr als den doppelten Umfang erweitert. Der Bericht über Duṭṭhagāmanis Krieg gegen die Damiḷas in Kap. XXV füllt im M. 116, im KM. 199 Verse, wobei aber immer einzelne Verse des Originaltextes mit verwertet werden. Endlich werden im KM. auch nur einzelne Verse interpoliert, wenn der Autor den Zusammenhang klarer zu machen

---

[1]) Fausböll, Jātaka III, 64 ff. Wie wörtlich sich wieder der KM. an den Originaltext anlehnt, mag man aus den Versen 1549 b—1551 ersehen, die ich willkürlich herausgreife:

Ath' ekadivasaṃ so te gahetvā tittire bahū ||
pūretvā pacchiyaṃ „pānam pivissamī“ ti cintayi. |
Bodhisattassa assamaṃ gantvā taṃ pañjaraṃ tato ||
ṭhapetvā santike tassa˰pivitvā pāniy' icchitaṃ |
vālukātale nipanno niddam okkami tāvade. ||

Im J. lautet die Stelle: *Ath' ekadivasaṃ so sākuniko bahuke tittire gahetvā pacchiṃ pūretvā „pānīyaṃ pivissāmī“ ti Boddhisattassa assamaṃ gantvā taṃ pañjaraṃ Bodhisattassa santike ṭhapetvā pānīyaṃ pivitvā vālukātale nipanno niddaṃ okkami.*

für nötig hält, oder hin und wieder leichte Veränderungen des ursprünglichen Textes aus dem gleichen Grunde vorgenommen. Beispiele gibt es in Menge. Ich greife zum Schluß nur eines aus der Erzählung heraus, wie Vijaya die Kuveṇi verstößt, um eine ebenbürtige Ehe eingehen zu können. Er fordert sie auf, zu ihren Yakkhas zurückzukehren, und nun folgt der Vers M. 7, 61: „Zu der Yakkhiṇī, die, als sie das vernahm, aus Furcht vor den Yakkhas in Angst geriet, sagte er: Sorge dich nicht darum; ich werde dir eine Spende im Wert von tausend (Geldstücken) aussetzen.“ Der KM. hat dafür die Verse 1697—1698: „Wie sie das vernahm, sprach sie aus Furcht vor den Yakkhas also zu dem Fürsten: Ich will heute gehen, o König; wie aber (soll's) mit dem Lebensunterhalt (werden)? Als er dies ihr Wort hörte, sprach er zu der geängstigten Yakkhiṇī: Sorge dich nicht darum; ich werde dir eine Spende im Wert von tausend (Geldstücken) aussetzen.“

Wäre im vorliegenden Falle — und solcher Fälle gibt es eine Masse — wohl der Gedanke an eine Interpolation überhaupt rege geworden?

Der Autor des KM. legt in den Schlußworten der Handschrift sich selbst den Namen Moggallāna bei. Über das Zeitalter dieses Mannes läßt sich natürlich keine sichere Angabe machen. Doch können wir aus gewissen Schreibfehlern unseres Manuskripts des KM. — z. B. Verwechselung von *t* und *n* — den Schluß ziehen, daß es von einem mit singhalesischer Schrift geschriebenen Original kopiert wurde. Auch andere Anzeichen weisen darauf hin, daß der Autor in Ceylon lebte. In diesem Zusammenhange mag erwähnt werden, daß im jüngeren M. (78, 9) ein Priester namens Moggallāna vorkommt, der im 12. Jahrh. unter Parakkamabāhu dem Großen lebte[1]) und offenbar zu den damals hervorragenden Kirchenhäuptern zählte.

[1]) Als wahrscheinlich läßt sich jedenfalls annehmen, daß der Autor des KM. vor der Regierungszeit Parakkamabāhus II. (1266—1301) lebte; denn die unter diesem Könige verfaßte Fortsetzung des M. war ihm offenbar unbekannt.

Kapitel II.

Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa im Verhältnis zu ihrer Quelle.

IV. Die Mahāvaṃsa-Ṭīkā und der Autor des Mahāvaṃsa.

9. Alter der Mahāvaṃsa-Ṭīkā. Wir haben bisher vom Autor des M. und von seinem Zeitalter noch nicht gesprochen. Es muß dies geschehen im Zusammenhange mit einer Charakteristik der MṬ., aus der unsere Kenntnis von Entstehung und Verfasser des M. stammt.

Die MṬ. liegt nunmehr im Drucke vor,[1] aber leider können wir uns über das der Ausgabe zugrunde liegende Handschriftenmaterial kein Urteil bilden. Und ein solches wäre von großer Wichtigkeit. Über den Autor der Ṭīkā wissen wir nichts. Im Schlußworte gibt er seinem Werk den Titel Vaṃsatthappakāsinī. Zweifellos ist, daß die von TURNOUR seinerzeit geäußerte Anschauung, der Autor des Mahāvaṃsa — über diesen weiter unten — habe auch die Ṭīkā verfaßt, auf einem Irrtum beruht. Das haben MAX MÜLLER und SNYDER[2]) mit Evidenz nachgewiesen. Der Irrtum liegt in einer total falschen Auffassung der Schlußworte der Ṭīkā. Ich werde auf diese Schlußworte später zurückkommen. Es sei hier nur gesagt, daß aus ihnen gerade das Gegenteil von dem hervorgeht, was TURNOUR ihnen

---

[1]) Mahâwaṇsa Tíká or Waṇsatthappakásiní, rev. and ed. by BAṬUWANTUḌÁWE and ÑÁṆISSARA BHIKSHU, Colombo 1895.

[2]) M. MÜLLER, SBE. X, S. XVII—XX; SNYDER, Der Commentar und die Textüberlieferung des Mahāvaṃsa, Berlin 1891, S. 1—2. Vgl. auch OLDENBERG, D., Introd. S. 8.

entnehmen zu müssen glaubte. Ihr Schreiber unterscheidet unzweideutig den Verfasser des M. von seiner eigenen Person.

In der MṬ. wird der Autor des M. als *ācariyo, ayaṃ ācariyo* „der Lehrer, Meister, Gelehrte" [1]) bezeichnet, der M. selbst mehrfach unter dem Namen *Padyapadoruvaṃsa* [2]) aufgeführt. An einer Stelle, 447, 26 zu M. 33, 53, wird auch ausdrücklich eine Differenz zwischen der Zeit, in der der M. und in der die Ṭ. verfaßt wurden, festgestellt. Es heißt da, daß das im M. a. a. O. erwähnte Sāmagalla jetzt (*idāni*), d. h. zur Zeit des Schreibers der Ṭ. Moragalla [3]) genannt wird. Zu einer Feststellung, wann die Ṭ. verfaßt wurde, verhilft uns das freilich nicht. Kaum mehr Anhalt bietet die Erwähnung der Regierung des Königs Dhātusena.[4]) Es führt das in das letzte Viertel des 5. Jahrh. Vor diese Zeit würde ohnehin niemand die MṬ. gesetzt haben. Wichtiger ist eine schon von Snyder angezogene Stelle zum Anfang des Kap. V. Hier werden in V. 13 als schismatische Sekten in Ceylon die Dhammaruci und die Sāgaliya erwähnt. Im Anschlusse daran berichtet die Ṭ. von späteren Mönchsstreitigkeiten, die unter dem Könige Dāṭhopatissa stattfanden.[5]) Da nun dem König der Beiname „der Neffe" beigelegt wird, so ist vollkommen klar, daß nur Dāṭhopatissa II. gemeint sein kann zum Unterschied von Dāṭhopatissa I., der in der Tat sein Oheim war.[6]) Der Autor

---

[1]) Vgl. 25, 1 und 34—35; 28, 18. Mit Recht weist auch Snyder a. a. O. auf solche Fälle hin, wo der Erklärer über irgend ein Wort des zu erläuternden Textes schwankt. Er widerlegt ferner (z. B. 28, 14) die Ansichten anderer. Ja er kennt sogar verschiedene Lesarten. So sagt er 315, 15 (zu 22, 53): *keci pana „saṇṭhapetvā"* (st. *ṭhapetvāna*) *ti paṭhanti.* Vgl. auch 336, 1. Z. (zu 24, 35) und sonst.

[2]) Vgl. 18, 37; 502, 1. Z. und öfters.

[3]) Das Mayūrapāsāṇa des jüngeren M. (72, 105. 106).

[4]) 456, 27 zu Mv. 34, 23: *kāresi so pokkharaṇin ti: so pana Dārubhatikarājā Sanhanvaṅganasamīpe pokkharaṇiṃ lahuṃ kāresi; pacchā taṃ Dhātusenaraññо kāle pariveṇapantiṃ karontā bhūmisamam akaṃsu.*

[5]) MṬ. 115, 29 ff. Den wichtigsten Passus, der übrigens recht dunkel ist (S. 116, 6 ff.), hat Snyder, a. a. O. S. 7 abgedruckt.

[6]) M. 44, 154:

Tassa Dāṭhopatissassa bhāgineyyo sanāmako
Jambudīpaṃ palāyittha . . .

Aus M. 45, 12 und 22 geht dann hervor, daß dieser Dāṭhopatissa II. ursprünglich Hatthadāṭha hieß, aber nach der Thronbesteigung diesen Namen mit dem seines Oheims vertauschte, und daß auch das Volk ihm allgemein den Namen des Oheims beilegte.

der MṬ. lebte also sicher nach der Regierung Dāṭhopatissas II., d. h. rund nach 670 n. Chr. Unter Dāṭhopatissa II. berichtet nun freilich der M. nur von einem Konflikt, den die Mönche der orthodoxen Kirche mit dem Könige hatten, weil er sie zugunsten der Mönche des Abhayagiri-Klosters, also der Dhammarucika, benachteiligte,[1]) nicht aber von Streitigkeiten zwischen den Sāgalika-Sektierern und den orthodoxen Mönchen des Mahāvihāra. Daß die beiden Ereignisse miteinander in irgend einem Zusammenhange stehen, ist nicht unmöglich, aber es läßt sich mit derartigen Kombinationen nichts beweisen. Jedenfalls ist aber der Mönchshader, von dem die MṬ. berichtet, eine so interne Angelegenheit, daß es nicht verwunderlich erscheint, wenn der M. nichts davon berichtet.

Die MṬ. gibt nun aber auch an der besprochenen Stelle bestimmte Zahlen von Jahren an für die verschiedenen Schismen in Ceylon. Das erste ereignete sich, nachdem seit Begründung der Buddhalehre 217 Jahre verflossen waren, unter König Vaṭṭagāmani. Das zweite, die Ketzerei der Sāgalika-Sekte, nach weiteren 341 Jahren. Der Zwiespalt unter Dāṭhopatissa endlich nach reichlich (*atireka*) 350 Jahren. Zählen wir das zusammen, so würden wir nur etwa rund auf das Jahr 600 n. Chr. für das letztgenannte Ereignis kommen. Allein mir scheint der Wortlaut der MṬ. auch eine andere Erklärung zuzulassen. Die reichlichen 350 Jahre können nämlich auch von der Regierung des Mahāsena an (277—304) gerechnet sein, von der unmittelbar vorher gesprochen wird. Wir würden dann immerhin schon annähernd auf die Regierungszeit des Dāṭhopatissa geführt werden.

Wie dem aber auch sei, die Tatsache, daß der Autor der MṬ. den König Dāṭhopatissa II. kennt, bleibt unter allen Umständen bestehen. Und damit ist auch als eine sichere obere Grenze für die Abfassung des Kommentars ungefähr der Ausgang des 7. Jahrh. gegeben.

---

[1]) M. 45, 29 ff: Der König legte für die Mönche des Abhayagiri-Klosters das Kloster Tiputhulla an. Dagegen erheben die *theriyā bhikkhū* Protest, weil es innerhalb ihrer Grenzen zu stehen kam. Aber der König kümmert sich nicht um diesen Protest, und es wird über ihn der Bann des *pattanikkujjana* „Umkehrung der Almosenschale“ verhängt. Mit dieser Strafe werden Laien belegt, die sich gegen den Orden vergangen haben. Wenn der Priester an deren Haus kommt, wendet er die Almosenschale um, um anzudeuten, daß er die Annahme etwa gereichter Speise verweigert.

Noch enger wird die Grenze gezogen, wenn die MṬ. 294, 8 zitierte Mahābodhivaṃsakathā identisch ist mit dem Mahābodhivaṃsa. Ich glaube nämlich nachweisen zu können, daß dieses Werk dem Ausgange des 10. Jahrh. angehört und nicht schon, wie man bisher annahm, dem 5. Jahrh.[1]) Die MṬ. kann demnach nicht vor dem Anfang des 11. Jahrh. entstanden sein.

Eine untere Grenze ergibt sich daraus, daß der Verfasser der MṬ. die spätere Fortsetzung des M. nicht kannte, also vor der 2. Hälfte des 13. Jahrh. gelebt haben muß; vornehmlich aber auch daraus, daß der Pali-Thūpavaṃsa, der in der Mitte dieses Jahrh. verfaßt wurde (vgl. unten in 29), die MṬ. bereits ausgiebig benutzt. Also gehört die MṬ. der Zeit zwischen 1000 und 1250 an.

10. Was nun den Inhalt der Mahāvaṃsa-Ṭīkā anlangt, so bringt dieselbe, abgesehen von exegetischen und dogmatischen Erörterungen, eine nicht unbeträchtliche Menge geschichtlichen und legendären, märchen- und romanhaften Stoffes als Ergänzung zu dem Inhalte des M. Sie verhält sich da zum M. in ähnlicher Weise wie dieser zum D. Es ist also im M. die vorhandene Tradition noch nicht völlig ausgeschöpft. Es war noch überlieferter Stoff vorhanden, der zur Erweiterung der epischen Dichtung dienen konnte.[2])

Legendär ist die Geschichte der früheren Buddhas, welche MṬ. 35 ff. als Erläuterung zu M. 1, 6 ff. dient, wo lediglich die Namen aufgezählt werden. Die Geschichte des Gotama Buddha wird von S. 40 ab ausführlicher erzählt als im Epos selber. Besonders eingehend behandelt der Kommentar den Besuch des Buddha auf Laṅkā. Er erscheint hier wie eine Paraphrase der einschlägigen Partien des M. Als Einleitung zu M. II bringt dann die MṬ. 76—78 die Legende von dem ersten Buddha Dīpaṅkara.[3]) Von ihm erhielt der Bodhisatta in seiner damaligen Existenz als Sumedha die erste Prophezeiung seiner künftigen Buddhawürde (*vyākaraṇa*). In dem an der Spitze der Genealogie

---

[1]) So Strong im Vorwort zu seiner Ausgabe des MBv., PTS. 1891. Vgl. aber dagegen meine Ausführungen unten in 27.

[2]) Eine Analyse des Inhalts der MṬ. zu den 20 ersten Kapiteln des M. findet sich bereits bei Turnour, Maháwanso, Introduction, S. XXXI ff.

[3]) Die MṬ. 77, 17 beruft sich dabei auf die Sumedhakathā des Jātakanidāna. Dieser Abschnitt (Fausböll, Jāt. I, S. 2 ff.) ist nahezu wörtlich in den PThv. 2, 1 ff. übergegangen.

von M. II stehenden Mahāsammata erkennt die MṬ. eine Inkarnation des Bodhisatta. Auch über die auf Mahāsammatas Geschlecht folgenden Dynastien enthält die MṬ. 81—84 eingehendere Angaben als der knappe Text des M. Es ist dabei sehr beachtenswert, daß diese Angaben völlig mit denen des D. 3, 14—41 übereinstimmen und sich wie eine Prosaversion derselben ausnehmen.

Solche Stoffe wie die Buddhalegenden entstammen ohne Zweifel der kirchlichen Tradition. Das gleiche können wir annehmen von den verschiedenen Notizen, welche den Bericht des M. über die Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa ergänzen.[1]) Zu einer umfangreichen theologischen Betrachtung gibt die Beschreibung der in der Reliquienkammer (*dhātugabbha*) des Mahāthūpa der Sage nach aufgespeicherten Kunstwerke Anlaß.[2]) Die MṬ. geht von dem Gesichtspunkte aus, daß vielleicht ein Skeptiker oder Ungläubiger an der Wahrheit der Schilderung zweifeln könnte. Allein die Sache erklärt sich durch das Zusammenwirken der *rājiddhi, deviddhi* und der *ariyiddhi*, der Wunderkraft, welche der König, die Götter und ganz besonders die Theras entfaltet haben. Auch davon wird gesprochen, wie Buddha selber der Insel Tambapaṇṇi in besonderem Maße seine Fürsorge zugewendet hatte. Ferner werden Beispiele analoger Wundererscheinungen angeführt: Wie der Thera Mahānāgasena erkrankt war, fanden sich in seiner Zelle 8000 Mönche und Indra mit einer großen Schar von Göttern ein und hatten alle Platz in dem engen Raume, der nur *ekamañcappamāṇaṃ* hatte. Zu der Beichtfeier des Mahinda auf dem Cetiyaberge kamen 96000 Mönche und eine Menge Götter, und sie alle versammelten sich in seiner Höhle u. a. m.

Als Beweis für die Wahrheit des Berichtes wird dann auch MṬ. 401, 11 — 402, 29 die Geschichte von König Bhātiya mitgeteilt, welcher die Schätze des Dhātugabbha mit eigenen Augen gesehen haben soll. Der M. berichtet davon 34, 49—51. Und schließlich wird MṬ. 402, 30—403, 11 auf den Thera Mahāsiva verwiesen, der dem Könige Vasabha (1. Jahrh. n. Chr.) eine Predigt über die Wunder des Dhātugabbha hielt und ihn von der Wahrheit seiner Worte überzeugte.

---

[1]) MṬ. 378, 2 ff. zu M. 29, 47; — MṬ. 379, 2 v. u. — 381, 18 zu M. 29, 56; — MṬ. 381, 5 v. u. — 382, 35 zu M. 29, 62; — MṬ. 383, 9—384, 37 zu M. 29, 64—65.

[2]) MṬ. 398, 26—401, 10 zu M. 30, 97 ff.

Den Stempel echt mönchischer Überlieferung trägt auch die Geschichte des Nanduttara, einer früheren Inkarnation des Soṇuttara, den die Gemeinde mit der Herbeischaffung der Reliquien für den Mahāthūpa betraute. Die MṬ. bringt aber hier keine wesentlich neuen Momente bei. Ihre Darstellung erscheint nur als Verbreiterung der Darstellung im M., oder die letztere wie eine kürzere Fassung der ersteren.[1]) Das gleiche gilt von der Vorgeschichte der Reliquien, die in der MṬ. ausführlicher als im M. erzählt wird.[2]) Ganz theologischen Charakters ist endlich auch das Zwiegespräch zwischen dem sterbenden Duṭṭhagāmani und dem Mönche Theraputtābhaya, wie es in der MṬ. ausgesponnen wird. Der König klagt darüber, daß er bei diesem seinem letzten Kampfe von allen seinen Kriegern verlassen sei. Er schildert den Todeskampf ganz im Bilde einer Schlacht, wo die Speere der Schmerzen ihn durchbohren, wo die Blutströme der Tränen fließen usw. Der Mönch weist ihn darauf hin, wie in diesem Kampfe der Sieg mit geistigen Waffen errungen werde.[3])

Es fehlt aber in der MṬ. auch nicht an Zusätzen, die mehr der volkstümlichen Überlieferung zu entstammen scheinen. Ganz romanhaft ist z. B. die Geschichte von der Liebe des Sālirājakumāra, eines Sohnes des Duṭṭhagāmani, zu einem Caṇḍālamädchen. Der M. gibt nur 33 zu Anfang an, daß der Prinz um dieses Mädchens willen auf den Thron verzichtet habe, und daß die zwei schon in einer früheren Existenz in Verbindung gestanden seien. Dies erläutert nun die MṬ. in einer längeren Erzählung.[4])

Die beiden waren früher einmal Mann und Frau. Einst erhielt der Mann als Lohn für geleistete Schmiedearbeit von einem Jäger ein Schwein. Er bereitete das Tier zu und äußerte den Wunsch, es möchten acht hervorragende Theras kommen und bei ihm das Mahl einnehmen. Seine Frau bestärkt ihn in dem Glauben, daß die geladenen Gäste sicher kommen würden. Der Mann schmückt das Haus, stellt acht Sitze bereit, bestreut den Weg von der Hütte bis zum Dorfeingange mit Sand und wartet hier

---

[1]) MṬ. 405, 3 v. u. — 407, 4 v. u. zu M. 31, 5—14.

[2]) MṬ. 408, 26 ff.; 411, 10 ff. zu M. 31, 17 ff.; 31 ff.

[3]) MṬ. 425, 2 v. u. ff. zu M. 32, 12 ff.; 433, 1—434, 6 zu M. 32, 48. Rein dogmatisch ist die Erörterung, die dem Theraputtābhaya in den Mund gelegt wird über die Frage, warum der König gerade über die beiden Guttaten besondere Befriedigung empfindet, die er vor der Thronbesteigung vollbracht.

[4]) MṬ. 439, 7—441, 13 zu M. 33, 3 *sambaddhaṃ pubbajātiyā*.

auf die Ankunft der Gäste. Der Thera Dhammadinna in Piyaṅgudīpa hat den Wunsch des Mannes erraten. Mit sieben Gefährten macht er sich auf den Weg nach dem Dorfe. Hier werden die Mönche von dem Gastgeber mit Freude willkommen geheißen und bewirtet. Nachdem sie gegessen und ihren Dank erstattet haben, entfernen sie sich wieder. Der Mann aber wird zur Belohnung seiner Freigebigkeit als der Sohn des Duṭṭhagāmani wiedergeboren.

Es wird nun weiterhin erklärt, wie die Frau, die doch so tugendhaft war, dazu kommt, als Caṇḍālamädchen wiedergeboren zu werden. Es gilt dies als die Strafe für eine Verschuldung in einer anderen Existenz. Im Hause eines Zimmermanns als die jüngste von sieben Töchtern aufgewachsen, wurde sie einmal von ihrer Mutter wegen Unordnung gescholten. In ihrem Zorne gab sie der Mutter das von dieser gebrauchte Scheltwort zurück. Wegen solcher Unehrerbietigkeit kam sie in ihrer nächsten Existenz als die Tochter eines Caṇḍāla zur Welt.

Der Prinz Sālirājaputta wuchs heran in Glanz und Reichtum und zeichnete sich durch Freigebigkeit gegen die Kirche aus. Eines Tages hörte er im Garten den Gesang des Caṇḍālamädchens, das Asokablüten sammelte. Er fühlte sich mächtig zu ihr hingezogen, vermählte sich mit ihr, und als nun sein Vater starb, entsagte er der Thronfolge, um nicht auf die Geliebte verzichten zu müssen.

Volksmärchenartig ist auch eine Erzählung, die sich an die Geschichte von den Schwangerschaftsgelüsten der Mutter des Duṭṭhagāmani anschließt. Das Gelüste der Königin ist, auf einem prachtvollen Bette liegend mit einer Honigwabe von der Größe eines *usabha*, an 12000 Priester von dem Honig auszuteilen und selber den Überrest zu genießen. Es heißt nun weiter, daß ein Mann aus der Gegend einen umgestürzten Kahn im Walde gefunden habe, der ganz mit Honig ausgefüllt war. Die Riesenwabe habe dazu gedient, die Wünsche der Königin zu befriedigen. Dazu gibt nun die MṬ. folgende Erzählung [1]:

Ein blinder Krüppel, der von den Gelüsten der Königin gehört, läßt sich von seinen Söhnen im Gezweig eines blühenden Modakabaumes einen Sitz errichten. Hier belauscht er die Bienen, die nach Honig suchend die Blüten umschwärmen. Zwei Bienen

[1] MṬ. 313, 15ff. zu M. 22, 42ff.

geraten in einen Streit. Die eine rühmt sich, daß in dem und dem Walde ein hohler Bambusstengel von ihrem Volke ganz mit Honigwaben ausgefüllt sei. Die andere spottet darüber; ihr Volk habe einen ganzen Kahn, der umgestürzt da und da unweit der See in einem Kadambadickicht liege, ganz mit Honig angefüllt. Der Blinde beauftragt nun zuerst seine Söhne, das Bambusrohr zu suchen. Nachdem sie es gefunden, zeigt er dem Könige an, was er von dem Nachen voller Honig in Erfahrung gebracht. Der König schickt seine Leute ab, und der Nachen mit dem Honig wird, den Angaben des Blinden entsprechend, aufgefunden.[1])

Am reichsten fließt die Quelle volkstümlicher Tradition in den Nachträgen, welche die MṬ. zu der Geschichte der indischen Könige bis Asoka liefert. Schon die Erzählung von der Gründung der Sakya-Dynastie ist offenbar eine Stammessage, die innerhalb dieser Familie entstanden war und überliefert wurde, also zunächst den Kreisen der Kshatriya angehörte.[2]) Vollends märchenhaft ist die Geschichte von Susunāga.[3]) Es begegnet uns hier ein weitverbreitetes Sagenmotiv, wonach die Begründer neuer Dynastien als Kinder ausgesetzt und von irgend einem wilden Tiere behütet werden, bis Menschen kommen und ihrer sich annehmen. Susunāga wird von einer Schlange bewacht; ganz in der gleichen Weise nach einer Sage, die sogleich angeführt werden wird, Candagutta von einem Stiere. Ebenso wird von dem Ahnherren der Achämeniden erzählt, er sei von einem Adler ernährt worden.[4]) Kyros, der Begründer des Perserreiches, wird nach der Sage als Kind ausgesetzt und von einer

---

[1]) Beiläufig sei erwähnt, daß gelegentlich der Aufzählung der Geschenke, die Asoka an Devānampiyatissa abschickt (in M. 11, 28–33) die MṬ. 213, 15 ff. eine Schilderung des *rājâbhiseka* gibt. Der Reihe nach treten eine Jungfrau aus dem Stande der Khattiya, dann der *purohita* als Vertreter der Brahmanen, und schließlich der *seṭṭhin* als Repräsentant der Bürger (*gahapati*) vor den König, gießen ihm Weihwasser auf das Haupt und huldigen ihm. Zum Schluß wird der König durch den Fluch gebunden: „Wenn du unserem Worte gemäß regieren willst, gut! Wenn nicht, so soll dein Haupt in sieben Teile zerbersten.“ Charakteristisch ist, daß bei der Feier die Kshatriya vor den Brahmanen rangieren. Vgl. Rhys Davids, Buddhist India S. 53.

[2]) MṬ. 84, 4 ff. bei Turnour, a. a. O. XXXV.

[3]) MṬ. 100—101 zu M. 4, 6 bei Turnour, a. a. O. S. XXXVII.

[4]) Aelian, de anim. 12, 21. Vgl. Spiegel, Eran. Altertumskunde II, S. 262.

Hündin genährt.[1]) Weltbekannt ist die Sage von Romulus und Remus, die eine Wölfin säugt. Noch heute sind in Indien Volkserzählungen des „Rhea-Sylvia-Typus" bekannt. In einer derselben sind es Ratten, die das auf einem Müllhaufen ausgesetzte Kind ernähren.[2])

In M. 5, 15 wird ganz kurz die Dynastie der Nanda erwähnt. Die Colomboer Ausgabe hat freilich nur *nava bhātaro tato āsuṃ*, die Ṭīkā las aber offenbar *nava Nandā t. ā.* und gibt 117, 17 ff. ausführlich die Geschichte ihres Emporkommens. S. TURNOUR, S. XXXVIII. Es reiht sich daran MṬ. 119, 8 ff. die Erzählung von den Anfängen des Moriya-Geschlechtes, an die sich 121, 22 ff. die Jugendgeschichte des Candagutta anschließt (TURNOUR, S. XXXIX).

Von Interesse ist hier namentlich MṬ. 121, 26 ff. die Erzählung von der Aussetzung des neu geborenen Knaben durch seine Mutter und von seiner Behütung durch einen Stier, namens Canda. Ein Hirte findet das Kind, nimmt es in seine Familie auf und gibt ihm den Namen Candagutta, „der von Canda behütete". Wir werden damit wieder auf das Gebiet der Kyrossage und verwandter Volkserzählungen geführt. An die Kyrossage erinnert ferner eine Episode aus der Jugend des Candagutta,[3]) wie er im Spiel mit anderen Knaben die Rolle des Königs übernimmt und zu Gericht sitzend den Befehl gibt, für schuldig befundenen Spielgefährten Hände und Füße abzuhauen. Ebenso wird der Knabe Kyros nach Her. 1, 114 von seinen Altersgenossen im Spiel zum Könige erhoben und züchtigt den Knaben eines vornehmen Meders Artembares, weil er nicht gehorcht hatte.

Noch zwei Episoden führe ich aus der Geschichte des Candagutta an, weil sie offenbar den Charakter echter Volkssagen besitzen. Die erste ist MṬ. 122, 22 ff. die Geschichte von dem entführten Prinzen Pabbata, den Cāṇakka zusammen mit Candagutta aufzieht, um dadurch eine Waffe gegen den wegen einer persönlichen Kränkung von ihm gehaßten Nandakönig zu haben. Canda-

---

[1]) Justin 1, 4; SPIEGEL, a. a. O. S. 266. Herodot I. 110 deutet die Sage rationalistisch aus, indem er Kyros von einer Hirtenfrau aufgezogen werden läßt, die den Namen Spako „Hündin" führte.

[2]) SARAT CHANDRA MITRA, On North Indian Folk-tales of the „Rhea Sylvia" and „Juniper Tree" Types; JASB. 71, 3, 1902, S. 4. Vgl. auch GRIMM, Märchen III, S. 84.

[3]) S. auch TURNOUR, a. a. O. S. LXIX.

gutta schläft im Walde. Um den Pabbata zu prüfen, gibt ihm Cāṇakka ein Schwert und beauftragt ihn, die Schnur, die der schlafende Candagutta um den Hals trägt, ihm zu bringen, ohne sie zu zerschneiden oder aufzubinden. Pabbata geht hin. Wie er aber sieht, daß er den Auftrag nicht auszuführen vermag, kehrt er wieder um. Ein andermal schläft Pabbata im Walde und Cāṇakka gibt dem Candagutta den gleichen Auftrag. Dieser haut dem Pabbata den Kopf ab, da er auf andere Weise den Auftrag nicht erledigen kann, und bringt die Schnur dem Brahmanen.

Die zweite Episode MṬ. 123, 3 ff. ist die, wie Candagutta zur Erkenntnis der beim Kampf um den Thron begangenen Mißgriffe kommt. Er hat zu Anfang den Aufstand ins Innere des Landes getragen. Aber er wird besiegt und irrt mit seinen Leuten verkleidet in den Dörfern umher. In einem Dorfe nun hat eine Frau Kuchen gebacken und ihrem Knaben einen zum Essen gegeben. Dieser ißt die Mitte heraus, läßt den Rand übrig und will einen neuen Kuchen haben. Da sagt zu ihm die Mutter: „Du machst es mit deinem Kuchen, wie Candagutta mit dem Reich, der auch gleich das Innere haben will, statt erst der am Rand gelegenen Gebiete sich zu bemächtigen.“ Die Leute Candaguttas ziehen eine Lehre aus den Worten der Frau. Sie verlegen den Aufstand in die Grenzbezirke und dringen von da allmählich in das Innere vor.

Volkstümliche Elemente enthält auch die MṬ. 124, 4 ff. als Kommentar zu M. 5, 18 mitgeteilte Geschichte von der wunderbaren Geburt des Bindusāra. Cāṇakka macht den König Candagutta ohne dessen Wissen durch allmähliche Gewöhnung immun gegen Gift. Eines Tages kommt er zufällig hinzu, wie der König seiner Gemahlin, die schwanger ist, von den für ihn zubereiteten vergifteten Speisen zu kosten gibt. Schnell entschlossen tötet Cāṇakka die Königin mit dem Schwert, schneidet ihr den Leib auf, nimmt das noch lebende Kind samt dem Fruchtsack heraus und läßt es in den Bauch einer Ziege tun, damit es völlig ausreife. Sieben Tage lang nimmt er zu dem gleichen Zwecke immer wieder eine frische Ziege, bis der Knabe lebensfähig ist und den Ammen übergeben werden kann. In indischen Volksmärchen findet sich auch sonst das Motiv, daß der Held als Kind im Leibe eines Tieres, z. B. eines Hundes oder eines Rindes oder eines Pferdes geborgen wird.[1])

---

[1]) Sarat Chandra Mitra, JASB. 71, 3, 1902, S. 10, 11.

In das folkloristische Bereich gehört auch die merkwürdige Erzählung von Candaguttas Tod, die MṬ. 124, 33 ff. unmittelbar auf die eben mitgeteilte Geschichte folgt. Der König stirbt, aber ein Yakkha, namens Devagabbha, bemächtigt sich des Leichnams und belebt ihn mit der eigenen Seele, bis Bindusāra den Yakkha überlistet und tötet. Die Sage beruht auf dem indischen Volksglauben, daß man durch Zauber imstande sei, die eigene Seele in irgend eine Leiche zu versetzen und diese dadurch zu beleben.[1])

MṬ. 125, 35 ff.[2]) folgt die Geschichte von den seltsamen Schwangerschaftsgelüsten der Gattin des Bindusāra. Sie werden von einem Ājīvaka-Mönch namens Janasāna dahin gedeutet, daß die Königin einen hervorragenden Sohn gebären werde. Von diesem Mönch wird beiläufig (126, 37) erzählt, daß er in einer früheren Existenz eine Boa constrictor (*ajagara*) gewesen sei. Dem Umstand, daß er sich damals gern in der Nähe von Mönchen aufgehalten und an ihren Rezitationen Wohlgefallen gefunden habe, verdanke er seine hervorragende Weisheit in seinem späteren Leben. Wir haben hier eine an die Jātakas erinnernde Erzählung, also offenbar wieder eine volkstümliche Tradition vor uns.

Der Sohn der Königin ist Asoka. Es wird nun weiter (MṬ. 127, 30) berichtet, wie auch in der Jugendzeit des Asoka ein scheinbar geringfügiges Ereignis als Vorzeichen seiner künftigen Macht gedeutet wurde. Als dann Asoka selbst König geworden, verlangt ihn danach, dem Janasāna seine Verehrung darzubringen. Er läßt ihn in einer Sänfte holen. Unterwegs aber nimmt Janasāna bei dem Thera Assagutta die Weihen der buddhistischen Priester.

Aus unserer Analyse geht deutlich hervor, wie in der MṬ., genau wie im M. selbst, eine mehr volkstümliche Tradition neben der klösterlichen hergeht. Woher der Sagenstoff stammt, den sie zur Ergänzung des M. beibringt, darauf werde ich später kommen.

11. Als Autor des Mahāvaṃsa wird in den Schlußworten

[1]) Benfey, Pantschatantra I, 123 ff.; Varnhagen, Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung durch die asiatischen und europäischen Literaturen, Berlin 1882.

[2]) Der folgende Abschnitt der MṬ. bis S. 128 ist bei Turnour nicht ausgezogen. Im KM. ist er VV. 1129—1180 versifiziert. Der Ājīvaka-Mönch heißt hier Jarasāna.

der MṬ. (502, 35) Mahānāma genannt. Es heißt von ihm, daß er in der von dem General Dīghasanda erbauten Klosterzelle gewohnt habe.[1]) Dīghasanda war nach M. 15, 230 ein Heerführer des Devānampiyatissa, und die von ihm angelegte Zelle, die nach ihm den Namen Dīghasandasenāpatipariveṇa führte, gehörte zum Mahāvihāra. Turnour (Introd. S. LIV) nimmt nun an, dieser Mahānāma sei der Oheim des Königs Dhātusena, von dem es M. 38, 16 heißt, daß er in der von Dīghasanda erbauten Behausung gewohnt habe. Ein Name dieses Oheims ist jedoch an der Stelle nicht angegeben. Den Namen hat offenbar Turnour oder sein Gewährsmann aus M. 39, 42[2]) entnommen, wo es heißt, daß Moggallāna I. (497—515) dem Presbyter des Dīghasanda-Klosters Mahānāma das Kloster von Sīhagiri übertragen habe. Daß aber dieser Mahānāma mit dem Oheim des Dhātusena identisch ist, läßt sich, wenn sie auch Bewohner des nämlichen Klosters waren, nicht erweisen. Die Chronologie spricht dagegen. Dhātusena trat bei seinem Oheim in die Klostergemeinde schon unter der Regierung des Damiḷa Paṇḍu (436—441) ein. Der Oheim war damals bereits „Thera", also jedenfalls ganz erheblich älter als sein Neffe. Dhātusena bestieg selber erst 463 den Thron, nachdem inzwischen außer Paṇḍu noch fünf weitere Damiḷafürsten regiert hatten. Die Übertragung des Sīhagirivihāra an Mahānāma erfolgte sicher nicht in den ersten Regierungsjahren des Moggallāna. Das geht aus M. 39, 33ff. hervor, wo verschiedene Wandlungen in Charakter und Denkweise des Königs berichtet werden, ehe er ein zuverlässiger Förderer des Buddhismus wurde. Aus diesem allen würde sich für den Mahānāma ein Lebensalter ergeben, das zwar nicht unmöglich, aber doch recht unwahrscheinlich ist.

Turnour wird in seiner Ansicht, daß der Oheim des Dhātusena der Autor des M. sei, noch durch einen weiteren Umstand bestärkt. M. 38, 59 wird erzählt, daß Dhātusena gelegentlich einer Festfeier an der Verbrennungsstätte des Mahinda den Auf-

---

[1]) *Dīghasandasenāpatinā kārāpitamahāpariveṇavāsinā Mahānāmo ti garūhi gahitanāmadheyyena therena* ... Die Ausgabe hat freilich nur *Dīghasandasenāpatinā kārāpitassa Mahānāmo ti* usw. In dieser Form würde der Passus besagen, daß der M. im Auftrage oder auf Anregung des Dīghasanda verfaßt worden sei, was aber ein Unding ist.

[2]) Auf die Erwähnung Mahānāmas an dieser Stelle hat auch schon Rhys Davids, JRAS. 1875, S. 196 hingewiesen.

trag gegeben habe, den Dīpavaṃsa öffentlich zu verlesen.[1]) Turnour nimmt ohne weiteres an, daß damit der Mahāvaṃsa gemeint sei.

Diese Kombination hat bereits Snyder als unhaltbar nachgewiesen.[2]) Sie scheitert schon daran, daß eben der M. nie und nirgends Dīpavaṃsa genannt wird. Wenn aber der Dīpavaṃsa, von dessen Verlesung die Stelle spricht, ein anderes Werk ist als unser M. — und das unterliegt keinem Zweifel — so ergibt sich aus ihr, wie Snyder ganz mit Recht hervorhebt, ein Argument gegen Turnours Annahme, daß Dhātusenas Oheim Autor des M. sei. Dhātusena hätte dann sicherlich bei jener feierlichen Gelegenheit das Werk seines Oheims und Lehrers, nicht aber den Dīpavaṃsa vortragen lassen. Ich möchte aus der Stelle geradezu herauslesen, daß damals zwar unser D., nicht aber auch schon unser M. vorhanden war.

Nun aber meine eigene Ansicht. Wir müssen den M. 39, 42 genannten Mahānāma, wie ich glaube, ganz von dem Oheim des Dhātusena trennen. Dann aber spricht manches dafür, daß wir in ihm den Verfasser des M. gefunden haben. Es handelt sich selbstverständlich nur um eine Vermutung, die eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt, nicht um eine Gewißheit. Immerhin stimmen zwei Momente zusammen: der Name und der Wohnsitz. Als Abfassungszeit würde sich dann das letzte Viertel des 5. Jahrhunderts ergeben, ein Ergebnis, das wenigstens als plausibel gelten kann.[3])

Bezüglich der Entstehungszeit des Dīpavaṃsa kann ich mich auf Oldenberg berufen. Nach ihm wurde er verfaßt zwischen dem Beginn des vierten und dem ersten Drittel des

---

[1]) *datvā sahassaṃ dīpetuṃ Dīpavaṃsaṃ samādisi.* So, nicht *dīpetaṃ* liest die Colomboer Ausgabe.

[2]) Der Komm. und die Textüberlieferung des M., S. 2—3. Die Identität des Autors des M. und der Ṭīkā hat auch schon Oldenberg, D. S. 8 als falsch bezeichnet.

[3]) M. 15, 207 wird ein König Senindagutta erwähnt, unter dessen Regierung die Damiḷa den Fluß von Anurādhapura näher an die Stadt heran geleitet haben sollen. Nach Turnour, S. 100, Anm. soll Senindagutta identisch mit Mittasena (435 n. Chr.) sein. Seine Erwähnung würde also mit unserer Datierung des M. nicht in Widerspruch stehen. Allein jene Stelle darf vermutlich überhaupt nicht herangezogen werden. Sie scheint ein Glossem zu sein, da sie in den birmanischen Handschriften fehlt und auch in der Ṭ. nicht kommentiert wird. Snyder, a. a. O. S. 3.

5. Jahrhunderts. Die Gründe sind die folgenden: 1. Die obere Grenze ist dadurch gegeben, daß der Bericht des D. bis zum Jahre 302 bzw. 304 reicht. 2. Eine untere Grenze wird bestimmt durch die Tatsache, daß Buddhaghosa (Anfang des 5. Jahrh.) eine Version des D. kannte, die freilich von der unserigen etwas differierte. 3. Dazu stimmt auch, daß der D. unter König Dhātusena, also in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. öffentlich vorgelesen wurde, sowie daß die MṬ. einer Dīpavaṃsaṭṭhakathā Erwähnung tut. Doch ist dies Argument natürlich nur von sekundärer Bedeutung.[1]) Vergleichen wir diese Resultate OLDENBERGS über das Alter des D. mit den oben mitgeteilten über das des M., so ergibt sich als wahrscheinlich, daß beide Werke durch den Zeitraum von 100 bis 150 Jahren voneinander getrennt sind. Der große Unterschied, der in stilistischer Hinsicht zwischen ihnen besteht, erklärt sich daraus, daß in jenen Zeitraum die Tätigkeit des Buddhaghosa fällt, die für das ganze literarische Leben in Ceylon einen Wendepunkt bedeutet.

V. Das Quellenwerk.

12. Eine Anzahl von Stellen der MṬ. handelt von dem Quellenwerke, auf welchem unser M. beruht, und von dem Verhältnisse, das zwischen beiden besteht. Es sind dies a) MṬ. 21,31—22,21; b) MṬ. 25,31—26,1; c) MṬ. 28,18—26; d) MṬ. 29,19—34; e) MṬ. 502,34—503,4. Von diesen Stellen knüpfen die ersten vier — die letzte ist eine Rekapitulation im Schlußpassus der Ṭīkā — an das Prooemion des M. an. Sie haben alle den Zweck zu erklären, was hier der Autor des M. unter dem „von den Alten verfaßten Mahāvaṃsa" versteht, an dessen Stelle er seine eigene Dichtung setzt.

Aus diesen Stellen, die ich kurzweg als QS. (= Quellenstelle) a, b, c, d, e bezeichne, geht nun im Zusammenhalt mit dem Prooemion unseres M. über jenes Grundwerk und über das Verhältnis unseres M. zu ihm das folgende hervor:

1. Unser M. ist die Übertragung eines in singhalesischer Sprache verfaßten Werkes in die Magadha- oder Schriftsprache, d. h. in das Pali, und zwar unter gleichzeitiger Umwandlung der

---

[1]) Dīp., Introd. S. 8—9.

Prosa des Originals in Verse. Daher wird er auch Padyapadoruvaṃsa genannt.[1])

2. Die Übertragung war, was den Inhalt betrifft, genau. Dagegen litt das Original an einigen Mängeln der Darstellung. Es war an manchen Stellen zu kurz, an anderen zu weitschweifig und enthielt viele Wiederholungen. Diese Fehler sind in der Übertragung vermieden.[2])

3. Dem Originalwerk sind mehrere Namen beigelegt. Es wird Sīhalaṭṭhakathā „singhalesischer Kommentar" oder Porāṇaṭṭhakathā „Kommentar der Alten" und zwar „in der Fassung der Bewohner des Mahāvihāra" genannt, oder es wird endlich genauer bezeichnet als der „alte Mahāvaṃsa der Sīhalaṭṭhakathā" oder als der „von den Alten in singhalesischer Sprache verfaßte Mahāvaṃsa der Sīhalaṭṭhakathā".[3]) Endlich findet sich auch kurzweg Aṭṭhakathā im gleichen Sinne verwendet, oder auch in der Weise, daß Aṭṭhakathā als der allgemeine, Sīhalaṭṭhakathā als der speziellere Begriff erscheint.[4])

---

[1]) *Sīhalabhāsaṃ hitvā Māgadhikabhāsāya pavakkhāmi* MṬ. 22, 9. — *bhāsantaram eva pahāya vigatadosāya seṭṭhamāgadhikabhāsāya kathayissāmi* MṬ. 22, 11. — *ārūḷhabhāsamattaṃ pahāya ettha Māgadhikavohāraṃ āropetvā padyapadagāthābandhena kathesi* MṬ. 25, 38. — *Sīhalabhāsamattaṃ parivattetvā Māgadhikabhāsāya ayaṃ Padyapadoruvaṃso kātabbo* MṬ. 29, 24. — *tāya Sīhalabhāsāya vivajjitaṃ katvā tantibhāsasaṃyuttaṃ sārañ ca katvā ayaṃ Padyapadoruvaṃso kātabbo* MṬ. 29, 32. — *pubbasīhalabhāsikāya Sīhalaṭṭhakathāya bhāsantaram eva vivajjiya atthasāram eva gahetvā tantinayânurūpena katassa Padyapadoruvaṃsassa* MṬ. 502, 36.

[2]) *Aṭṭhakathāya ye vuttappakārā te asesetvā bhāsantaram eva pahāya* . . . MṬ. 22, 10. Vgl. auch die unter 1 an letzter und vorletzter Stelle aufgeführten Zitate. — *porāṇake Sīhalaṭṭhakathāmahāvaṃsamhi atisaṅkhepâdayo sissaparikappitā dosā nāma atthi, te tato parivajjetvā* . . . MṬ. 28, 23. — *ativitthāravacanaṃ anativitthāraṃ anatisaṅkhepaṃ katvā . . . ayaṃ Padyapadoruvaṃso kātabbo* MṬ. 29, 23. — Interessant ist MṬ. 29, 20, wo ein Thera Upatissa aus dem Kloster Pāsāṇadīpa zitiert wird, der das Originalwerk gegen den M. 1, 2 erhobenen Vorwurf in Schutz nimmt. Pāsāṇadīpa wird auch im jüngeren M. (45, 53) in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts als Sitz priesterlicher Gelehrsamkeit erwähnt.

[3]) Vgl. *Mahāvaṃso ti laddhanāmaṃ Mahāvihāravāsīnaṃ vācanāmaggaṃ porāṇaṭṭhakathaṃ . . . pavakkhāmi* MṬ. 22, 8. — Der Ausdruck *Sīhalaṭṭhakathā* wird QS. e gebraucht, der Ausdruck *porāṇa(ka) Sīhalaṭṭhakathāmahāvaṃsa* QS. b, c, d; an letzter Stelle (MṬ. 29, 29) auch *eso Sīhalaṭṭhakathāmahāvaṃso porāṇehi Sīhalāya niruttiyā kato.* Durch die letzte Bezeichnung wird auch die Annahme ausgeschlossen, daß mit dem „M. der Alten" in M. 1, 2 der D. selbst gemeint sei. Es handelt sich um eine singhalesische Grundlage.

[4]) Es geht das aus QS. a hervor, wo das vorhergehende *porāṇaṭṭhakathā*

Es ergibt sich also, daß im Mahāvihāra zu Anurādhapura ein altes Kommentarwerk zu den kanonischen Schriften aufbewahrt wurde, das als Aṭṭhakathā bezeichnet wurde. Dieses Werk war in singhalesischer Prosa verfaßt, untermischt jedoch, wie wir gleich sehen werden, mit Versen in Palisprache. Einen Teil dieser Aṭṭhakathā bildete der „alte Mahāvaṃsa", auf dem der M. des Mahānāma beruht. Stofflich stimmte der neue M. mit dem alten im wesentlichen überein; doch unterschied er sich von ihm durch kunstvollere und gleichmäßigere Darstellung.[1])

Wir haben nun die Frage zu erörtern, von welcher Art und welchem Umfange die Literatur war, welche dem Autor unseres M. vorlag, insbesondere der Sīhalaṭṭhakathāmahāvaṃsa, und welche Stellung dieser innerhalb jener Literatur einnahm. Es wird sich dabei auch über das Verhältnis, in welchem der D. zu dem Quellenwerke einerseits und zum M. andrerseits stand, Aufschluß ergeben. Wie die QS. a—c der MṬ. den Ausgangspunkt der Untersuchung bildeten, so wird auch für deren weitere Fortführung die MṬ. in erster Linie das Material uns liefern müssen.

13. Der M. spricht im Prooemion 1, 2 selbst von einem „von den Alten verfaßten Mahāvaṃsa" *porāṇehi kato p' eso* (scil. *mahāvaṃso*). Es ist klar, daß damit eben das die Grundlage bildende Werk gemeint ist, das die MṬ. unter ähnlicher Bezeichnung kennt. An einer anderen Stelle nennt der M. als seine Quelle kurzweg die *Porāṇā* „die Alten", was also wieder nur Name des gleichen Grundwerkes ist. Es heißt nämlich M. 29, 44, daß über die Zahl der in Ceylon ansässigen Mönche, die an der Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa teilgenommen, von den *Porāṇā* keine Angabe gemacht werde.[2]) Implicite liegt darin, daß die übrigen

---

MṬ. 22, 10 durch *aṭṭhakathāya ye vuttappakārā* aufgenommen wird, sowie aus QS. d, wo zuerst (MṬ. 29, 21) das allgemeinere *aṭṭhakathā* und gleich darauf im besonderen *Sīhalaṭṭhakathāmahāvaṃsa* gebraucht ist.

[1]) Ich verweise auf Oldenberg, D., Introd., S. 1 ff., wo namentlich auf Grund von QS. a die Frage nach den Quellen von D. und M. scharfsinnig erörtert ist. Ich unterscheide mich von Oldenberg hauptsächlich nur bezüglich des Verhältnisses zwischen dem alten M. und der singhalesischen Aṭṭhakathā.

[2]) *Bhikkhūnaṃ dīpavāsīnaṃ āgatānañ ca sabbaso*
gaṇanāya paricchedo porāṇehi na bhāsito.

Oben in 30 ff. ist gesagt, daß aus Rājagaha der Thera Indagutta mit 80000 Mönchen kam, aus Benares Dhammasena mit 12000 Bhikkhus, aus Sāvatthī Piyadassi mit 60000, aus Vesālī Buddharakkhita mit 18000 usw.

Zahlen, welche in jenem Zusammenhange genannt werden, den *Porāṇā* entnommen sind.

In der MṬ. werden die *Porāṇā* an sieben Stellen zitiert.[1]) Es geschieht dies jedesmal mit den Worten *tenāhu porāṇā*. Jedesmal folgen ein oder mehrere Paliverse. Auch in Buddhaghosas Kommentaren finden sich die *Porāṇā* häufig angeführt. So werden sie z. B. in der historischen Einleitung zur Samanta-Pāsādikā[2]) im ganzen dreimal genannt und an allen drei Stellen ebenfalls Paliverse aus ihnen zitiert. Das Quellenwerk, aus dem auch der M. schöpfte, war also mit Versen in Palisprache untermischt. Aber die *Porāṇā* waren nicht etwa nur eine Verssammlung. Die Sumaṅgala-Vilāsinī[3]) bringt zwar, soweit sie im Drucke vorliegt, ebenfalls drei Verse aus den *Porāṇā*, daneben aber auch eine Reihe von Prosazitaten, die ganz und gar den Charakter von Kommentarbemerkungen tragen. Die *Porāṇā* waren also eine richtige Aṭṭhakathā, oder, wie die MṬ. QS. a das Grundwerk des M. direkt nennt, eine *porāṇaṭṭhakathā*.[4])

Daß die Prosapartien des Grundwerkes in singhalesischer Sprache geschrieben waren, wissen wir bereits. In der nämlichen Form, singhalesische Prosa untermengt mit Paliversen, sind von modernen Werken Ceylons beispielsweise der Rājaratnākara, der Dhātuvaṃsa, die Daḷadāpūjāvali verfaßt.

Bedürfte es noch einer Bestätigung, daß mit *Porāṇā* und mit *Aṭṭhakathā* das nämliche gemeint ist, so sei darauf hingewiesen, daß aus dieser, wie aus den *Porāṇā*, Paliverse zitiert werden. So z. B. MṬ. 381, 14. Allerdings werden sie hier nur allgemein mit *vuttaṃ pi c' etaṃ* eingeführt. Unmittelbar vorher aber werden zu M. 29, 53 ff. genauere Angaben über hervorragende Theras gemacht, die bei der Feier des Mahāthūpa zugegen waren, und es endigt dieser Passus mit den Worten *iti aṭṭhakathāya vuttaṃ*. Es ist nun doch sehr wahrscheinlich, daß auch zu dem gleich daran sich anschließenden *vuttaṃ pi c' etaṃ* ein *aṭṭhakathāya* ergänzt werden muß.

---

1) MṬ. 9, 28; 22, 3; 22, 17; 50, 11; 382, 29; 398, 20; 456, 7 v. u.

2) Herausg. von Oldenberg als Anhang zu Vinaya-Piṭaka III. Vgl. dort S. 313, 319, 320. S. auch Oldenberg, D., Introd. S. 5. Das Zitat auf S. 313 ist teilweise auch in die Asl. 67 (ed. E. Müller S. 32) übergegangen.

3) Sum. ed. Rhys Davids und Carpenter, I, S. 34, 55, 61.

4) Auch Oldenberg, D., Introd. S. 2 hat bereits aus QS. a der MṬ., wo im gleichen Zusammenhange *aṭṭhakathā*, *porāṇā* und *porāṇaṭṭhakathā* nebeneinander genannt werden, die Identität dieser drei Begriffe gefolgert.

Auch die Nidānakathā[1]) bringt ein Zitat in Paliversen aus der Ak. Es enthält in 11 Zeilen die Namen der früheren Buddhas. Die Liste erinnert vollkommen an die im M. 1, 5—10 und wird, da ja der M. auf der Ak. ruht, deren Vorlage gebildet haben. Der Unterschied ist nur der, daß im M. die drei ersten Buddhas nicht genannt werden, weil von ihnen keine Weissagung von Gotama Buddha überliefert ist.

Ein kurzes Wort habe ich noch beizufügen über die Bezeichnung *Sīhalaṭṭhakathā*. Die Identität derselben mit dem kurzweg „Aṭṭhakathā" genannten Grundwerke leuchtet ja ohne weiteres ein, da eben das Grundwerk in der *Sīhalabhāsā* verfaßt war. Sie geht aber auch direkt hervor aus MṬ. 80, 33, wo die SAk. als Quelle für die große Genealogie von Mahāsammata zitiert wird. Kurz vorher, im Eingang des ganzen Passus, MṬ. 77, 6 ff., ist die Quelle des nämlichen Gegenstandes einfach Aṭṭhakathā genannt.

Es bleiben nun aber noch zwei Stellen, die mir schwer verständlich sind. An zwei Stellen (MṬ. 128, 23 und 213, 15) wird die SAk. merkwürdigerweise als Majjhimasaṅgītiyā Cūḷasīhanādasuttavaṇṇanā Sīhalaṭṭhakathā bezeichnet.[2]) Einmal heißt es, daß in ihr die Geschichte von Janasāna und von den Schwangerschaftsgelüsten der Mutter des Asoka, die jener deutet, erzählt ist. An der zweiten Stelle werden nach ihr die Zeremonien der Königsweihe geschildert. Das mutet uns nun freilich befremdlich an, daß die SAk., die doch offenbar sehr umfangreich war, erklärende Schrift zu einem einzelnen Sutta des M. N. gewesen sein sollte. Oder wenn wir annehmen, es sei an jenen beiden Stellen nur ein ganz bestimmtes Stück aus der großen SAk. gemeint, so ist wieder nicht abzusehen, was die aus ihm von der MṬ. entnommenen Angaben gerade mit dem Inhalte des Cūḷasīhanādasutta zu tun haben konnten.

Die zwei Stellen, die uns zur Verfügung stehen, reichen wohl nicht aus, um zu einem sicheren Resultate zu kommen. Aber sie genügen auch nicht, um die namentlich durch die QS. der MṬ. gesicherte Annahme zu erschüttern, daß Sīhalaṭṭhakathā nur eine etwas genauere Bezeichnung ist für das Quellenwerk, das sonst kurzweg Aṭṭhakathā heißt, für das Werk der *Porāṇā*.

---

[1]) Fausböll, Jāt. I, 44.

[2]) Das Cūḷasīhanādasutta ist Sutta 11 des ersten Buches (*mūlapaṇṇāsa*), des Majjhimanikāya bei Trenckner, M. N. I, S. 63 ff., Neumann, Reden des Gotamo Buddho I, S. 101 ff.

14. Außer dem Quellenwerke des M., das die MṬ. unter den verschiedenen Namen *Porāṇā*, *Sīhalaṭṭhakathāmahāvaṃsa*, *Sīhalaṭṭhakathā*, *Porāṇaṭṭhakathā* oder am häufigsten kurzweg *Aṭṭhakathā* anführt, nennt sie noch verschiedene andere Werke, aus denen sie Stoff für ihre Erläuterungen zum Text des M. entnimmt. Abgesehen von den beiden Kommentaren des Buddhaghosa, der Sumaṅgalavilāsinī (98, 1; 328, 13) und der Samanta-Pāsādikā (95, 9—10; 164, 25—26), sowie der Kathāvatthuppakaraṇaṭṭhakathā (114, 10)[1]) sind es die folgenden:

1. Uttaravihāraṭṭhakathā, mehrmals erwähnt (s. u.) und Uttaravihāramahāvaṃsa.

2. Vinayaṭṭhakathā, viermal erwähnt, zweimal einer Mahāvaṃsaṭṭhakathā, einmal der Ak. schlechthin entgegengestellt.

3. Mahāvaṃsaṭṭhakathā, zweimal erwähnt, s. unter 2.

4. Dīpavaṃsaṭṭhakathā, zweimal erwähnt.

5. Sīmākathā, einmal erwähnt.

6. Cetiyavaṃsaṭṭhakathā und Mahācetiyavaṃsaṭṭhakathā, vereinzelt.

7. Mahābodhivaṃsakathā, einmal erwähnt.

8. Sumedhakathā, einmal erwähnt. Vgl. S. 37, N. 3.

9. Sahassavatthaṭṭhakathā „Kommentar der tausend Geschichten"; viermal zitiert.

Über Dīpavaṃsaṭṭhakathā und Sīmākathā ist wenig zu sagen. Erstere wird doch wohl ein Kommentar zu unserem D. gewesen sein, der ja allerdings zum Kommentieren geradezu herausfordert.[2]) Die Sīmākathā war nach dem Titel, wie nach dem Inhalt der aus ihr entnommenen Mitteilung, eine Beschreibung der Grenzen des Mahāvihāra (vielleicht auch der anderen Klöster) in Anurādhapura.[3])

Die Sahassavatthaṭṭhakathā scheint eine Sammlung von Legenden und volkstümlichen Erzählungen gewesen zu sein. Sie enthielt u. a. Geschichten aus früheren Existenzen der Helden Sūranimila, Goṭhayimbara und Theraputtābhaya des Königs Duṭṭha-

---

[1]) Von dieser wird MṬ. 114, 10 angegeben, daß man aus ihr eine Liste der verschiedenen Sekten entnehmen könne. Das Werk ist von MINAYEFF in JPTS. für 1889 herausgegeben und handelt allerdings von diesem Gegenstand.

[2]) MṬ. 293, 15—19 zu M. 19, 82; MṬ. 501, 6 zu M. 37, 36.

[3]) MṬ. 257, 17 zu M. 15, 212.

gāmani. Auch ist in ihr die romanhafte Geschichte von der Liebe des Prinzen Sāli zu dem Caṇḍālamädchen erzählt.[1])

Vinayaṭṭhakathā und Mahāvaṃsaṭṭhakathā werden zweimal in Gegensatz zueinander gebracht. Einmal heißt es, daß die Erzählung, Asoka habe täglich an die Kirche für verschiedene Zwecke eine bestimmte Geldsumme gespendet, aus der VAk., nicht aus der MAk. stamme.[2]) Die MṬ. will also offenbar nur anmerken, daß der Autor des M. an dieser Stelle nicht aus seiner gewöhnlichen Quelle, sondern aus der VAk. geschöpft habe. MAk. bezeichnet hier also nur die „Aṭṭhakathā des Mahāvaṃsa", d. h. die Ak., auf der der M. beruht. Es spricht dafür ein anderes Zitat, wo im Gegensatz zu VAk. kurzweg Ak., das Grundwerk des M., steht.[3]) Die zweite Stelle wo VAk. und MAk. nebeneinander genannt werden (MṬ. 257, 15—16 zu M. 15, 212), bezieht sich auf die von Mahinda gezogenen Grenzen des Mahāvihāra, deren einzelne Marken nach der MṬ. in beiden Quellenwerken angegeben waren. Endlich heißt es noch MṬ. 230, 11 zu M. 14, 3, daß nach der VAk. der Deva, der den jagenden Devānampiyatissa in Mahindas Nähe locken wollte, die Gestalt eines *rohitamiga* — so übrigens auch der MBv. 117, 15 und der Thv. 35, 21! — nicht eines *gokaṇṇa* annahm.

Wenn die VAk. in Gegensatz tritt zur Ak. des M., so ist anzunehmen, daß letztere zum Suttapiṭaka gehörte. Die Notizen aus der ersteren, welche die MṬ. bringt, dürften einer historischen Einleitung entnommen sein, deren Inhalt, soweit wir aus den wenigen Notizen einen Schluß zu ziehen berechtigt sind, dem des Grundwerkes unseres M. nahe stand.

Von einem anderen Gesichtspunkte ist die Erwähnung von Mahābodhivaṃsakathā, Cetiyavaṃsaṭṭhakathā und Mahācetiyavaṃsaṭṭhakathā zu beurteilen. Das erstgenannte Werk dürfte mit dem noch vorhandenen Mahābodhivaṃsa identisch sein, von dem unten die Rede sein wird, und der nach meiner

---

[1]) MṬ. 324, 17; 325, 19; 326, 16 zu M. 23, 37 ff.; 49 ff.; 55 ff. — MṬ. 440, 26 zu M. 33, 1—2. S. dazu oben S. 39.

[2]) MṬ. 139, 32—33: *imaṃ atthaṃ Vinayaṭṭhakathānayena vuttaṃ na Mahāvaṃsaṭṭhakathāya,* zu M. 5, 83:

Ratanattayanigrodhagilānānan ti sāsane
paccekaṃ satasahassaṃ so dāpesi dine dine.

[3]) Die beiden Quellenwerke enthalten etwas abweichende Angaben über die Zahl der von den Theras Soṇa und Uttara im „Goldlande" Bekehrten. MṬ. 223, 21 zu M. 12, 53. In unseren M. ist die der VAk. übergegangen.

Ansicht dem 10. Jahrh. angehört.[1]) Die CVAk. war offenbar ein Werk über die Dagobas in Ceylon. Man erwartet also, daß sie mit dem Thūpavaṃsa in näherer Beziehung steht. Die MṬ. gibt nun an der Stelle, wo sie von der CVAk. spricht, an, daß hier die Darstellung des Vessantarajātaka und des Abhinikkhamaṇa im Dhātugabbha des Mahāthūpa ausführlich beschrieben sei. In der Tat wird im Thv. die bildliche Ausschmückung der Reliquienzelle in der Ruanväli Dagoba mit besonderer Breite geschildert, darunter auch die beiden erwähnten Vorwürfe.[2]) Trotzdem kann die CVAk. der MṬ. nicht mit unserem Thv. identisch sein. Dieser ist ohne Zweifel jünger als die MṬ. und hat die letztere benützt. Die CVAk. dürfte also ein älteres Werk über den nämlichen Gegenstand und eine der Grundlagen unseres PThv. sein, von denen dieser selbst in der Einleitung spricht. Ich werde auf den Gegenstand später zurückkommen. Die Mahācetiyavaṃsaṭṭhakathā behandelt offenbar im besonderen die Geschichte des von Duṭṭhagāmani erbauten Mahāthūpa. Sie wird nur MṬ. 368, 15 – 20 zu M. 28, 12 zitiert. Hier heißt es, daß in ihr genau die Ehrengeschenke angegeben seien, die Duṭṭhagāmani an die Leute verteilte, welche die die Erbauung der Tope ermöglichenden Schätze auffanden. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die MCVAk. mit der CVAk. geradezu identisch. Der Hauptgegenstand war ja doch immer die Schilderung des Mahāthūpa. Auch der SThv. nennt sich in seiner Einleitung *Ruvanveli-dāgeb-varṇanāva.*[3]) Die betreffende Angabe enthält er aber (149, 19) nicht.

Etwas eingehender muß ich endlich von der Uttaravihāraṭṭhakathā und dem Uttaravihāramahāvaṃsa sprechen. Wie es eine Ak. der Bewohner des Mahāvihāra gab, ebenso wird auch der Ausdruck *uttaravihāravāsīnaṃ aṭṭhakathā*[4]) gebraucht.

---

[1]) Vgl. unten in 29. Die Stelle der MṬ. 294, 8: *Mahābodhivaṃsakathāya vuttehi anekehi acchariyabbhutaguṇehi samannāgato* ist Glosse zu M. 19, 84 *(dumindo) anekabbhutayutto.* Auf welche spezielle Stelle des MBv. die MṬ. sich bezieht, dürfte freilich kaum festzustellen sein.

[2]) MṬ. 397, 21 zu M. 30, 88: *Vessantarajātakavitthārañ ca abhinikkhamaṇavitthārâdhikārañ ca Cetiyavaṃsaṭṭhakathāya vuttanayena veditabbaṃ.* Vgl. dazu PThv. 66, 3 ff.; SThv. 168, 25 ff. Im letzteren entspricht fast eine ganze Textseite dem einzigen Vers M. 30, 88.

[3]) Vgl. WICKREMASINGHE, Catalogue of Sinhalese Manuscripts in the Brit. Mus. S. 139.

[4]) MṬ. 80, 11 und 101, 3. Der *uttaravihāravāsīnaṃ Mahāvaṃso* wird MṬ. 86, 17 angeführt.

Ihrem Inhalte nach mag sich diese UVAk. von der Tradition der Mahāvihāra-Mönche mehr in Einzelheiten als in der Gesamtanlage unterschieden haben. Wir können das aus den Zitaten entnehmen, welche die MṬ. aus ihr beibringt. Auch die UVAk. enthielt eine Fülle historischer Details: Es wird z. B. bemerkt, daß in ihr die Geschichte der auf die Söhne des Kālāsoka folgenden neun Nandafürsten erzählt werde, von denen der erste von unbekannter Abkunft und Ausländer gewesen sei.[1]) Ebenso wird in ihr von der Zeit der Inauguration des Candagutta und von seinem Verhältnis zu Cāṇakka gehandelt: wer es wünscht, kann sich dort Information erholen.[2]) In der UVAk. wird von Susunāga, der die Dynastie des Ajātasattu stürzt, mitgeteilt, daß er der Sohn eines Adeligen aus dem Clan der Licchavi war, erzeugt mit einer Hetäre, und daß er von einem „Ministerssohne" großgezogen wurde.[3]) Die ganze Anekdote wird dann in der Ṭ. ausführlich erzählt. Außer einigen belanglosen Angaben aus der UVAk.[4]) ist weiterhin ihre Mitteilung zu der Geschichte von Paṇḍukābhaya und der Yakkhiṇī Cetiyā bemerkenswert.[5]) Sie zeigt, daß auch die romanhaften und märchenartigen Stoffe dem Kommentarwerke des „Nordklosters" nicht fremd waren.

---

[1]) MṬ. 117, 13 zu M. 5, 15: *tesaṃ hi jeṭṭho pana aññātakulassa putto ti ca paccantavāsiko ti ca tesaṃ navannaṃ uppattikkamañ ca Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.*

[2]) MṬ. 123, 37 zu M. 5, 18: *yo Candaguttassa abhisiñcitakālo yo ca ubhinnaṃ adhikāro so sabbâkārena Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vutto; atthikeh' etaṃ oloketvā gahetabbo.* Unter den *ubhinnaṃ* sind Candagutta und Cāṇakka zu verstehen.

[3]) MṬ. 100 l. Z. — 101, 4: *Vesāliyaṃ hi aññatarassa Licchaviranño putto tassâyaṃ ekāya nagarasobhiniyā kucchismiṃ gahitapaṭisandhiko aññatarena pana amaccaputtena posito ti Uttaravihāravāsīnaṃ aṭṭhakathāya vuttaṃ.* Über die Licchavi s. Rhys Davids, Buddhist India, S. 27.

[4]) MṬ. 80, 11 ff. wird z. B. zu M. 2, 2—3 angegeben, daß in der ersten Dynastie nach Mahāsammata die UVAk. den König Cetiya ganz ausläßt und den Mucala zum Sohn des Upacaraka macht. Sie zählt infolgedessen nur 27 Könige statt 28. — MṬ. 171, 8 v. u. zu M. 6, 28 wird über die von Sīhabāhus Vater, dem Löwen, bewohnte Höhle angegeben: *taṃ pana guhaṃ aṭṭhûsabhappamāṇamaṇiguhan ti Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.* —

[5]) MṬ. 202, 16 ff. zu M. 10, 62: *so pana tattha gacchanto 'va paṭhamaṃ tassā bhavanaṃ gantvā tattha sattâhaṃ vasitvā tāya saddhiṃ abhiramitvā tāya mantetvā tato nikkhamma Cittapassanāma lenadvāre ṭhatvā mahājanaṃ dassetvā janaṃ hāsetvā tato khandhavāraṃ āgato ti Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.* Nach MṬ. 201, 29 ff. war in der UVAk. auch der Name des Gemahles der Yakkhiṇī, Jutindhara, genannt, der in der Schlacht bei Sirīsavatthu gefallen war.

An einer Stelle ist die UVAk. neben der Aṭṭhakathā schlechthin, d. h. der Ak. des Mahāvihāra, dem Quellenwerk des M., angeführt. Es ist dies in einer Notiz zur Geschichte der Suppadevī, wie sie mit ihren Kindern Sīhabāhu und Sīhasīvalī, nachdem sie aus der Höhle des Löwen entronnen, zuerst wieder eine menschliche Ansiedelung erreicht. Es wird dabei ausdrücklich die Übereinstimmung der beiden Quellen hervorgehoben.[1])

Die Anführung aus dem Mahāvaṃsa des Uttaravihāra endlich bezieht sich auf den genealogischen Abschnitt M. 2. Hier heißt es V. 14: „Zweiundachtzigtausend waren die Fürsten, die Söhne und Enkel des Königs Sīhassara, unter ihnen war Jayasena der letzte.“ Dazu wird nun in der Ṭ. bemerkt: „Im Mahāvaṃsa der Bewohner des Uttaravihāra heißt es: Des Königs Sīhassara Söhne und Enkel waren 82000 Fürsten, der jüngste unter ihnen war der König mit Namen Bhagusakka. Dessen Söhne und Enkel waren 82000 Fürsten, der jüngste unter ihnen war Jayasena.“ [2]) Man sieht also, daß der M. des UV. um eine Dynastie mehr zählte als unser M. und auch, wie ich beiläufig bemerke, der D.[3])

Die Zitate aus der UVAk. und dem UVM. erstrecken sich also auf die Genealogie der Könige vor Buddha, wie sie M. 2 und D. 3 dargestellt ist, auf die Stammesgeschichte des Vijaya, auf die Geschichte der indischen Könige vor Asoka, auf die des Paṇḍukābhaya. Wir können mit Recht annehmen, daß die Tradition des Uttaravihāra den gleichen Stoff in annähernd gleicher Gruppierung überlieferte wie die des Mahāvihāra. Wir können nur nicht sagen, wie weit die UVAk. und ihr M. zeitlich herabreichten. Es ist sehr bemerkenswert, daß die MṬ. in ihrem zweiten Teile keinerlei Anführung mehr aus ihnen bringt. Man möchte fast vermuten, daß sie früher abbrachen, als unser M. und seine Quellen, etwa mit der Geschichte des Mahinda. Auch die historische Einleitung zur Samanta-Pāsādikā erstreckt sich nicht über Mahinda hinaus.

Aus den Anführungen der MṬ. geht jedenfalls hervor, daß

---

1) MṬ. 170, 13 zu M. 6, 18: *Aṭṭhakathāyam pana tesaṃ paribhojanaṃ paṭikkhittaṃ, paṭhamaṃ tālapuṭena yāguṃ datvā pacchā vatthāni dāpesîti vuttaṃ, tath'eva Uttaravihāraṭṭhakathāya pi.*

2) MṬ. 86, 17—21.

3) Vgl. D. 3, 42—44. Damit erledigt sich auch, wie Oldenberg, D., Introd. S. 1, Anm. 2 richtig gesehen hat, die von Turnour ausgesprochene Ansicht, daß der D. der M. in der Version des Uttaravihāra sei.

ihr eine reiche Literatur vorlag. Damals existierten noch die umfangreichen Sammelwerke, die in den verschiedenen Klöstern als Kommentare, Aṭṭhakathā, zu den kanonischen Schriften aufbewahrt wurden. Es hatte aber auch, um von den auf uns gekommenen Werken des Buddhaghosa abzusehen, die sekundäre Literatur begonnen, in der einzelne Gegenstände, wie die Geschichte des Bodhibaumes, die der Thūpas usw., herausgegriffen und im Zusammenhange dargestellt wurden. Diese reiche Literatur hat die MṬ. wenigstens subsidiär herangezogen. In der Hauptsache schöpfte sie indessen aus der Sīhalaṭṭhakathā des Mahāvihāra.

VI. Der Inhalt des Quellenwerkes.

15. Der M. folgt in seiner Darstellung im ganzen genau dem Aṭṭhakathāmahāvaṃsa. Die MṬ. bringt aus ihm eine Reihe von Nachträgen und Ergänzungen. Eine Kombination der beiden muß uns also eine annähernde Vorstellung von dem Quellenwerke, auf dem der M. fußt, von seinem Charakter und seinem Umfange geben. Ich stelle also zunächst die Nachträge zusammen, von denen wir wissen oder annehmen können, daß die MṬ. sie der Ak. entnommen hat.

Der Übersichtlichkeit halber teile ich den gesamten Stoff des M. in sechs Teile: 1. Vorgeschichte: Legenden von Buddha und Genealogie, Kap. 1—2 = MṬ. S. 18—89; Geschichte des Vijaya und der ersten Könige auf Laṅkā bis Devānampiyatissa, Kap. 6, 1—11, 5 = MṬ. S. 167—208. — 2. Geschichte Indiens bis Asoka, Kap. 4, 1—8 = MṬ. S. 100—101; Kap. 5, 14—21 = MṬ. S. 117—129; 22—97 = MṬ. S. 129—142. — 3. Geschichte der Konzilien, der Sekten und der Theras: Kap. 3 = MṬ. S. 91—99; Kap. 4, 9—65 = MṬ. S. 101—111; Kap. 5, 1—13 = MṬ. S. 113—116; Kap. 5, 98—230 = MṬ. S. 142—160; 230—282 = MṬ. S. 160—166; Kap. 12, 1—54 = MṬ. S. 217—223. — 4. Devānampiyatissa und Mahinda: Kap. 11, 7—20, 28 (außer Kap. 12) = MṬ. S. 208—297. — 5. Die Könige nach Devānampiyatissa außer Duṭṭhagāmani: Kap. 20, 29—21, 33 = MṬ. S. 298 bis 305; Kap. 33, 1 bis Schluß = MṬ. S. 438—502. — 6. Das Duṭṭhagāmani Epos: Kap. 22—32 = MṬ. S. 306—438.

16. Vorgeschichte. Das Quellenwerk, die alte Aṭṭhakathā oder genauer gesagt der als Mahāvaṃsa bezeichnete Teil

derselben, begann mit den Paliversen, die auch das Prooemion des D. bilden. In QS. a der MṬ. werden sie ausdrücklich den Porāṇā und der Aṭṭhakathā zugeschrieben. Auf sie folgte dann wohl in singhalesischer Prosa zunächst die Legende von den früheren Buddhas. Von diesem Abschnitt haben wir einen Niederschlag auch in der JNk. Die hier S. 44 aus der Ak. angeführten Paliverse, welche eine Liste der Namen enthalten, dürften an der Spitze oder am Schluß der singhalesischen Prosaerzählung gestanden haben. Aus der JNk. geht zugleich hervor, daß die Geschichte des Dīpaṅkara besonders ausführlich behandelt war. Selbstverständlich steht dieser ganze Abschnitt der Ak. in engster Beziehung zum Buddhavaṃsa des Sutta-Piṭaka. In der MṬ. ist die Legende vom Buddha Dīpaṅkara S. 77, 14 ff. erzählt, die von den anderen Buddhas S. 35—40 und zwar, wie schon gezeigt wurde, in wörtlicher Übereinstimmung mit der JNk. Die Ak. ist zwar nicht ausdrücklich als Quelle angegeben. Dies hat aber seine Begründung darin, daß der Verfasser der MṬ. nicht direkt, sondern durch das Medium der JNk. seinen Stoff entnommen hat. Wir werden wohl kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, daß der Text der JNk. und der MṬ. nicht viel mehr war als eine Übertragung des altsinghalesischen Textes.

Vom letzten Buddha Kassapa ging die Ak. auf den Gotama Buddha über. Nach der Fassung der MṬ. 40—41 dürfte sein Leben bis zur *sambodhi* ziemlich kursorisch dargestellt gewesen sein. Charakteristisch war die Erzählung von der Vision, die Buddha nach erlangter Allwissenheit von der Geschichte seiner Kirche bis auf die Predigt seiner Lehre durch Mahinda in Laṅkā hatte. Daß dieser Passus in der Ak. stand, wird durch die Übereinstimmung der MṬ. 42—43 mit dem D. 1, 17—28 erwiesen. Der M., der offenbar die Breite seiner Vorlage vermeiden wollte, übergeht die Episode, weil ja später doch eine ausführliche Darstellung aller dieser Ereignisse folgen mußte.

Nun geht der Bericht der Ak. auf die Begebenheiten in Buddhas Leben bis zum Besuch bei dem Uruvelā-Kassapa über. An der Spitze mag der merkwürdige Memorialvers D. 1, 29 gestanden haben, auf den dann die ihn erläuternde singhalesische Prosaerzählung folgte. Von besonderem Interesse war dann weiterhin der Abschnitt der Ak. über die drei Besuche des Buddha auf Ceylon. Der Text der MṬ. 44—51 dürfte ziemlich genau dem der Ak. entsprechen. Der erste Besuch wird hier mit großer Aus-

führlichkeit geschildert, während sich bezüglich der späteren Besuche die MṬ. auf Kommentierung des M.-Textes beschränkt. Am Schlusse des langen Abschnittes über den ersten Besuch nennt nun auch die MṬ. (51, 38) die Ak. als ihre Quelle. Offenbar hatten die Buddhabesuche sämtlich in der Ak. eingehende Darstellung gefunden. Sie galten eben für einen wichtigen Gegenstand. Es geht dies schon daraus hervor, daß das *dīpāgamanaṃ buddhassa* im Prooemion des D., welches ja auch das der Ak. war, ausdrücklich als einer der zu behandelnden Gegenstände erwähnt wird.

Sehr beachtenswert ist nun, daß in der Geschichte des ersten Besuches der Text der MṬ. mit dem des D. genaue Übereinstimmungen auch im Wortlaute aufweist. Beide Texte nehmen sich wie Übertragungen der gleichen Vorlage aus. Und das sind sie auch tatsächlich, weil sie eben beide enge an die Ak. sich anschließen. Wenn wir somit den Text der MṬ. mit dem des D. vergleichend zusammenstellen, so gewinnen wir die Möglichkeit, sogar von dem Wortlaute des betreffenden Abschnittes der Ak. uns eine Vorstellung zu bilden.[1])

Für die große Genealogie in M. 2 = D. 3 wird in der MṬ. die Ak. ausdrücklich als Quelle angegeben.[2]) Aber noch mehr. Der M. 2, 7 ff. gibt von den Dynastien zwischen Accima und Makhādeva lediglich die Zahl der Regenten an. Die MṬ. berichtet ausführlicher und zwar, wie aus S. 83, 9 sich folgern läßt, auf grund der Ak. So heißt es MṬ. 81, 15 ff. von der zweiten Dynastie, die auf Accima folgt, daß der Sohn dieses Fürsten von Mithilā nach

---

[1]) Man vergleiche D. 1, 64: *kathaṃ gamissāma sukhī arogā kadā pamuñcāma imaṃ subheravaṃ* ‖ *sace ayaṃ yakkho mahânubhāvo tejo samāpajjati pajjalāyati* | *sabbe'va yakkhā vilayā bhavissare bhusaṃ va muṭṭhi rajaṃ vātakhittaṃ* ‖ mit MṬ. 50, 4 ff.: *mayam pana dasasu disāsu kuhiṃ gantvā arogā bhavissāma, imamhā bhayā kadā muccissāmâti ca; sace pana ayaṃ mahânubhāvo yakkho tejo-samāpanno taṃ samāpajjissati, mayaṃ sabbe pi jīvitakkhayaṃ patvā paṭivāte khittabhusaṃ viya bhavissāma.* Oder D. 1, 76: *saṅkaḍḍhayi Gotamo dīpaṃ iddhiyā bandhaṃ va goṇaṃ daḷharajjukaḍḍhitaṃ* | *dīpena dīpaṃ upanāmayī muni yugaṃ va nāvaṃ daḷhadhammaveditaṃ* ‖ mit MṬ. 51, 1 ff.: *Giridīpaṃ āharitvā iminā dīpena saddhiṃ yottena bandhitvā saṅghāṭaṃ* (s. sgh. *aṅgulu*, Geiger, Etymologie des Sgh. u. d. W.) *karonto viya yugagoṇe bandho viya ca ekato katvā* . . .

[2]) MṬ. 77, 6 ff.: *suddhavaṃsajan ti iminā padena dassitaṃ bhagavato lokiya-uppattim pi dassetuṃ Aṭṭhakathāyam eva vuttakkamena Mahāsammatavaṃsa-paricchedam pi dassetuṃ Mahāsammatarājassâti ādim āha.*

Kusāvatī ausgewandert sei und dort eine neue Herrschaft gegründet habe. „Dessen Söhne und Enkel, neunundneunzig an Zahl, führten dort als Könige die Regierung und wohnten daselbst.“ Und dann weiter Z. 29 ff.: „Von diesen insgesamt hundert Königen war der jüngste der König mit Namen Arindama. Dessen Söhne, Enkel und Urenkel, sechsundfünfzig Könige, regierten in der Stadt Ayujjha ... Unter diesen 56 Königen war der jüngste der König mit Namen Duppasaha. Dessen Söhne und Enkel regierten in der Stadt Bārāṇasī und waren sechzig Könige.“ In der gleichen Weise werden die übrigen Dynastien aufgezählt, wobei immer die Zahl der Fürsten, die Hauptstadt und der letzte König jeder Dynastie genannt werden. Es ist dies genau die Methode, die der D. befolgt.[1]) Dieser gibt die Ak. demnach getreulich wieder, während der Autor des M. in dieser stereotypen Wiederholung eine der Weitschweifigkeiten seiner Vorlage sah, die er meiden zu müssen glaubte.

Die Übereinstimmung zwischen MṬ. und D. geht aber noch weiter, und abermals ist sie darin begründet, daß beide an die Ak. sich enger anschließen als der M. In 9b—10a sagt der M. „fünfundzwanzig (Könige) und zwölf und (wieder) zwölf und weiterhin neun, und vierundachtzigtausend mit Makhādeva an der Spitze.“ Zu den beiden letzten Dynastien bemerkt nun die MṬ. 83, 6 ff.: „Von diesen neun Fürsten war der jüngste Sāgaradeva mit Namen. Sein Sohn war Makhādeva. Dessen Söhne, Enkel und Urenkel, vierundachtzigtausend Könige, regierten in der Stadt Mithilā, heißt es in der Aṭṭhakathā.“ Nach der Aṭṭhakathā hätte man also, fährt die MṬ. fort, 84001 Fürsten zu zählen. Die gleiche Berechnung ergibt sich nun aus dem D. 3, 34—35. Hier wird zunächst Sāgaradeva als der letzte der vorhergehenden Dynastie genannt. Dann fährt der D. fort: „Sein Sohn war der freigebige Fürst Makhādeva. Dessen vierundachtzigtausend Söhne und Enkel regierten in der Stadt Mithilānagara.“

Einen ganz ähnlichen Rechnungsfehler des M. berichtigt die

---

[1]) Man vergleiche beispielsweise D. 3, 16:

tesaṃ pacchimako rājā Duppasaho mahissaro |
puttā paputtakā tassa saṭṭhi te bhūmipālakā |
mahārajjaṃ kāresuṃ Bārāṇasīpuruttame ||

mit MṬ. 81, 33 ff.: *tattha yo tesaṃ chappaññāsa rājūnaṃ kaniṭṭho Duppasaho nāma rājā, tassa puttanattapanattā Bārāṇasīnagare rajjam anusāsitā saṭṭhirājāno câti attho.*

MṬ. in bezug auf die folgende Dynastie. Im M. 2, 10b heißt es: „und (abermals) vierundachtzigtausend Fürsten mit Kaḷārajanaka an der Spitze.“ Hierzu bemerkt die MṬ. 83, 13 ff., von den vorhergehenden 84000 Fürsten der Dynastie des Makhādeva habe der letzte Nimi geheißen. Sein Sohn sei Kaḷārajanaka gewesen, dessen Sohn Samaṅkara, dessen Sohn Asoca. Die Nachkommen des Asoca, 84000 an Zahl, hätten in Bāraṇasī regiert. So berichte die Aṭṭhakathā. Die Gesamtzahl beträgt somit 84003 Könige. Auch hier stimmt der D. mit der MṬ. überein, indem er nach dem Könige Nemiya (= Nimi der MṬ.) zunächst den Kaḷārajanaka, Samaṅkara und Asoka (= Asoca der MṬ.) nennt und von dem letztgenannten 84000 Fürsten in Benares abstammen läßt.[1])

Die kleinliche Rechthaberei der MṬ. gegenüber ihrer Vorlage ist für uns wichtig. Sie zeigt uns, mit welcher Genauigkeit sie die Ak. wiedergab. Andrerseits sehen wir aus der Übereinstimmung zwischen MṬ. und D., daß erstere sich auch im Wortlaute an ihr Original zu halten pflegte. Die Seiten 81—83 der MṬ. dürfen wir als ziemlich wortgetreue Übertragung des entsprechenden Abschnittes der altsinghalesischen Aṭṭhakathā auffassen. Ich glaube, daß wir das Recht haben, von unserer Stelle auch auf andere Anführungen der MṬ. aus der Ak. einen Schluß zu ziehen.[2])

Auf das eingehendste beschäftigte sich die Ak. den Anführungen der MṬ. zufolge mit der Geschichte von Vijayas Vorfahren. Sie enthält ausführlich das Gespräch, das Sīhabāhu mit seiner Mutter über seine Herkunft führt. Eine andere Mitteilung über die Rückkehr der Suppadevī mit ihren Kindern aus der Wildnis wurde oben schon erwähnt. Ferner heißt es, daß in der Ak. auch die Rüstung beschrieben sei, in der Sīhabāhu auszog, seinen Vater, den Löwen, zu bekämpfen. Auch der Tod des Vijaya scheint in der Ak. genauer beschrieben gewesen zu sein.[3])

[1]) D. 3, 37—38:

Nemiyaputto Kaḷārajanako, tassa putto Samaṅkaro |
Asoko nāma so rājā muddhâvasittakhattiyo ||
caturāsīti sahassāni tassa puttapaputtakā |
mahārajjaṃ kārayiṃsu Bārāṇasīpuruttame ||

[2]) Auch für die Angaben über die nächste Verwandtschaft des Buddha wird MṬ. 87, 7 die Ak. als Quelle angeführt. Sie enthielt also den ganzen genealogischen Abschnitt = M. 2, D. 3.

[3]) *Taṃ ubhinnaṃ kathāsallāpaṃ Aṭṭhakathāya vuttanayena ñeyyaṃ,* MṬ.

Zu der Geschichte der Nachfolger des Vijaya bis auf Devānampiyatissa (M. 8, 3—11, 5) haben wir nur ein paar Notizen aus der Ak. Die erste ist die Angabe, daß Paṇḍukābhaya, als er zum Kriege gegen seine Oheime zog, nach der Ak. nicht vier, wie der M. angibt, sondern fünf Jahre am Doḷaberge geweilt habe. Später heißt es dann wieder, daß er am Ariṭṭhaberge der Ak. zufolge sechs, nicht sieben Jahre geweilt habe. Die Chronologie wird auf diese Weise wieder ausgeglichen. Diese Anführung zeigt uns einerseits, wie detailliert der Bericht der Ak. gewesen sein muß, und andrerseits, mit welcher Genauigkeit der Verfasser der MṬ. den M. nach der Ak. kontrolliert. Endlich wird berichtet, daß die Gründung der Stadt Anurādhapura in der Ak. geschildert ist.[1])

17. Geschichte Indiens bis Asoka. Die Beiträge der MṬ. zur indischen Geschichte, für die die Ak. ausdrücklich als Quelle genannt wird, sind nicht eben zahlreich. Es wird z. B. angegeben, daß die Ak. die zehn Söhne des Kālāsoka mit Namen nenne, was im M. nicht geschieht. Eine andere Notiz zeigt, daß in der Ak. ausführlicher erzählt war, wie Nigrodha in den Palast des Asoka kam. Nach einer dritten endlich war in der Ak. der festliche Aufzug, in welchem Asoka die Mönchsgemeinde aufsuchte, um sie in seinen Palast zu laden, sowie die Bewirtung selber genauer geschildert. Solche Aufzüge gehören ja in ihrer stereotypen Form zum ständigen Inventar der Darstellung des M.[2])

Wir sehen immerhin, daß auch die indische Geschichte, soweit sie für das Verständnis der Entwicklung des Buddhismus von Belang war, in der Ak. berücksichtigt war. Nun bringt aber gerade in

---

169, 19 zu M. 6, 11. — Zur zweiten Stelle MṬ. 170, 13 zu M. 6, 17 ff. s. S. 56, Anm. 1. — *so kumāro Aṭṭhakathāya vuttanayena paṭiyatto guhādvāraṃ gantvâti attho* MṬ. 171, 31 zu M. 6, 28. — *gato'ti Aṭṭhakathānayena vicārito* (?) MṬ. 186, 8 zu M. 7, 3.

[1]) *Aṭṭhakathāyaṃ pana pañca vassânîti vuttaṃ*, MṬ. 200, 11 zu M. 10, 45; *Aṭṭhakathāyaṃ pana cha iti vuttaṃ*, MṬ. 202, 23 zu M. 10, 63. — *Aṭṭhakathāya vuttanayena pavaraṃ agganagaraṃ tasmiṃyeva gāme māpesi*, MṬ. 204, 26 zu M. 10, 75.

[2]) MṬ. 117, 11 zu M. 5, 14: *tesaṃ pana nāmaṃ Aṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.* — MṬ. 137, 3 zu M. 5, 64: *ettha Aṭṭhakathāyaṃ vuttanayena „nâhaṃ pure rājakulûpayo“ ti evamādīhi vīmaṃsitvā pacchā attano pakatiyā eva sant'iriyāpathagamanena upâgami.* — MṬ. 138, 33 ff. zu M. 5, 77—78: *yam etaṃ idha saṅkhittaṃ, taṃ Aṭṭhakathāya vitthāretvā vuttaṃ, taṃ tato ñeyyaṃ . . . gantvâti, Aṭṭhakathāya vuttanayena mahatā parihāragamanena saṅghamajjhaṃ gantvā.*

diesem Abschnitte die MṬ. eine Fülle neuen Materials und zwar von echt volkstümlichem Charakter; namentlich zur Geschichte des Candagutta.[1]) Woher stammen nun diese Erzählungen? Auch hier ist ein Teil wenigstens der Ak. entnommen; anderes aus der Uttaravihāraṭṭhakathā. Die letztere wird ausdrücklich als Quelle zitiert für die Geschichte des Susunāga, für die der neun Nandafürsten und für die des Candagutta.[2]) Allein aus der Stelle, welche den Abschluß des ganzen Abschnittes bildet, ist zu ersehen, daß, abgesehen von der Geschichte des Verhältnisses zwischen Candagutta und Cāṇakka, die Aṭṭhakathā die Basis für den Bericht der MṬ. bildete.[3]) Wir können also folgern, daß die Geschichte der Nandafürsten, die vom Ursprung der Moriya-Dynastie, von der Abkunft des Candagutta und seiner Thronbesteigung in den beiden Aṭṭhakathās des Uttaravihāra und des Mahāvihāra vorkam, die von Cāṇakka aber nur in der des erstgenannten Klosters.

Leider vermögen wir nicht mit Sicherheit zu sagen, was die Quelle ist für die unmittelbar folgenden Erzählungen von Bindusāras wunderbarer Geburt, von Candaguttas Tod und dem Dämonen Devagabbha, von den Schwangerschaftsgelüsten der Gattin des Bindusāra und der Geburt und Jugend des Asoka.[4]) Die MṬ. enthält keinerlei Angaben. Vielleicht hat aber doch das argumentum e silentio eine gewisse Berechtigung, daß eben deshalb die Ak. als Quelle angesehen werden darf, weil keine andere Quelle namhaft gemacht ist. Es finden sich in der MṬ. häufig kurze Detailangaben, wie z. B. Nennung von Eigennamen, die im Text des M. nicht vorkommen, und ähnliche ergänzende Notizen. Wir können auch von diesen doch kaum etwas anderes annehmen, als daß sie aus der Ak. stammen, wenn dies auch nicht ausdrücklich angegeben ist.

18. Wenige Nachträge liefert die MṬ. zur Geschichte der

---

[1]) Vgl. oben S. 42 ff., MṬ. 117 ff.

[2]) MṬ. 101, 3; 117, 15; 123, 38. Vgl. oben S. 55.

[3]) MṬ. 123, 37—124, 3: *yo Candaguttassa abhisiñcitakālo yo ca tesaṃ ubhinnaṃ adhikāro so sabbâkārena Uttaravihāraṭṭhakathāyaṃ vutto; atthikeh' etaṃ oloketvā gahetabbo. mayaṃ pana accantaṃ kathetabbaṃ samayâvirodhaṃ mukhamattam eva dassayimha; etthâpi Cāṇakassa adhikāro ca Candaguttassa pana kamena gahitâti ādi adhikāro ca viseso, itaraṃ Aṭṭhakathāyam eva vuttaṃ dassayimha.* Der Text der Worte *pana kamena gah°* ist verderbt.

[4]) MṬ. 124, 4—129, 8. S. oben S. 43 ff.

Konzilien und der Theras, keine überhaupt zu der des Devānampiyatissa und des Mahinda. Letzteres ist ohne weiteres begreifbar. Die Begründung der Buddhakirche auf Ceylon bildet in der ersten Hälfte des M. den wichtigsten Gegenstand. Der Verfasser hat hier seine Quelle vollständig ausgeschöpft. In keinem Abschnitte besteht auch zwischen M. und D. so große Übereinstimmung wie hier. Beide Werke geben eben den Inhalt der Ak. mit ziemlicher Genauigkeit wieder. Zu der Konziliengeschichte wird MṬ. 99, 2 (zu M. 3, 41) nachgetragen, daß die erste „Saṅgīti" in der Ak. auch als Vibhajjavāda bezeichnet werde. Auch wird MṬ. 108, 8 (zu M. 4, 39—41) in der Vorgeschichte des zweiten Konzils angegeben, daß das Zwiegespräch des Kālāsoka und seiner Schwester, die den König auffordert, die Buddhalehre unter seine Obhut zu nehmen, in der Ak. mitgeteilt sei.[1]) Zu der Geschichte der Missionen (M. Kap. 12) findet sich MṬ. 223, 21 eine Notiz über die Zahl der in Suvaṇṇabhūmi Bekehrten aus der Ak., neben einer solchen aus der Vinayaṭṭhakathā, die bereits oben (S. 53, Anm. 3) angeführt wurde. Endlich gehört in die Geschichte der Theras eine Mitteilung MṬ. 300, 33 zu dem Berichte über den Tod der Saṅghamittā und der übrigen großen Therīs aus Mahindas Zeit in M. 20, 57. Es geht daraus hervor, daß in der Aṭṭhakathā die Namen der dahingeschiedenen Nonnen aufgezählt werden. Wir sehen aus den Anführungen der MṬ. immerhin so viel, daß offenbar auch alle die Berichte, welche der M. über die Konzilien und über die hervorragenden Kirchenhäupter bringt, bereits in der Ak., und zwar in noch größerer Ausführlichkeit und mit noch mehr Einzelheiten, sich befunden haben müssen.

19. Zur Geschichte der späteren Könige außer Duṭṭhagāmani finden sich in der MṬ. zwei Notizen aus der Ak. Die eine, die mir nicht völlig klar ist, bezieht sich auf Sūratissa, den Nachfolger des Mahāsiva.[2]) Die andere bezieht sich auf Kaniṭṭhatissa und dessen Regierungszeit.[3]) Sie ist aus dem Grunde

---

[1]) *Ubhinnaṃ vacanapaṭivacanaṃ Aṭṭhakathāyam eva vuttaṃ.*

[2]) MṬ. 302, 6 zu M. 21, 3: *Mahāsivakaniṭṭho tu Sūratisso tadaccaye ti ca vattabbe pana Aṭṭhakathākulasamabhūtenopaladdhantarikena pamādadosena idha [na] upaparikkhanto Uttiyassa kaniṭṭho Sūratisso tadaccaye ti ādim āha.*

[3]) MṬ. 481, 23 zu M. 36, 6: *Katthaci aṭṭhārasa samā ti likhanti, taṃ pamādalekhaṃ; evaṃ hi* (d. h. *aṭṭhavīsa*, wie im Text des M. steht) *Aṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ.*

von Wichtigkeit, weil sie uns beweist, daß der Mahāvaṃsa der Ak. sicher mindestens bis gegen den Ausgang des 2. Jahrh. n. Chr. herabreichte. Es wird damit wahrscheinlich, daß er wie D. und M. bis Mahāsena sich erstreckte, wofür ja auch die Übereinstimmung von D. und M. spricht.

Aber gerade von der Art, wie in der Ak. die Geschichte dieser späteren Könige behandelt war, vermögen wir uns eine ziemlich klare Vorstellung zu machen. Wir haben oben (S. 15, Anm. 3) gesehen, daß in diesem Teile ziemlich viele Verse des D. und M. im Wortlaute übereinstimmen. Es sind dies u. a. Verse, welche der M. immer überschriftartig an die Spitze des jedem Könige gewidmeten Abschnittes stellt, und welche die allgemeine Angabe über Namen, Verwandtschaft und Regierungszeit enthalten. So z. B.:

> „Nach des Vaṅkanāsikatissa Tod führte dessen Sohn Gajabāhugāmani 22 Jahre die Regierung." D. 22, 28 = M. 35, 115.

oder:

> „Nach dem Tode des Mahallakanāga führte sein Sohn Bhātikatissaka 24 Jahre die Regierung in Laṅkā," D. 22, 30 = M. 36, 1.

Solche Verse gleichen Wortlautes gehen ohne Zweifel auf die Ak. zurück. Wir können also annehmen, daß hier, in der Ak., immer zu Anfang jedes neuen Abschnittes zunächst solch ein allgemein orientierender Vers in Palisprache stand. Dann folgten die Einzelheiten über die Regierung des betreffenden Königs, wie wir sie aus dem M. und der MṬ. entnehmen können, der Hauptsache nach in singhalesischer Prosa.

Reichlicher fließen die Notizen zum D u ṭ ṭ h a g ā m a n i - A b s c h n i t t e. Hier war die Ak. sehr ausführlich und reich an Details.[1]) So ist die Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa offenbar bis ins einzelnste geschildert. Es wird z. B. aufs genauste beschrieben, wie der König die einzelnen Theras, die mit Siddhattha zusammen in seiner unmittelbaren Nähe standen, nach ihren Namen fragt und in ihren Namen günstige Vorzeichen für das Gelingen seines Unternehmens erkennt.[2]) Der ganze Passus ist der Ak.

[1]) Auch ein Zitat in Buddhaghosas Asl. 235 aus der Mahā-Aṭṭhakathā bezieht sich auf den König Duṭṭhagāmani (ed. E. MÜLLER, S. 80).

[2]) MṬ. 379, 2 v. u. — 381, 17, zu M. 29, 56. Vgl. dazu oben S. 38 Anm. 1.

entnommen, und er ist auch deshalb von Interesse, weil wir aus ihm eine Vorstellung gewinnen können, wie im Original die Paliverse verteilt gewesen sein mögen. Am Schlusse heißt es nämlich *iti Aṭṭhakathāya vuttaṃ*; *vuttam pi c' etaṃ* und nun folgt der Memorialvers D. 19, 8, der nichts enthält als die Namen der zwölf Theras. Es darf wohl angenommen werden, daß der Vers ganz ebenso in der Ak. stand und aus ihr in den D. übernommen wurde.

Ebenso wird der Akt der Grundsteinlegung selbst eingehender geschildert und dabei ein Zitat aus den *Porāṇā* angeführt, das dem Verse D. 19, 9 entspricht.[1]) Die Ak. wird in diesem Falle nicht genannt; sie darf aber unbedenklich, wie schon das Zitat zeigt, als die Quelle angenommen werden, aus welcher der Autor der MṬ. geschöpft hat. Sie war es gewiß auch für den unmittelbar folgenden Abschnitt der MṬ., in dem beschrieben wird, wie der König zu den vier Theras Mahābuddharakkhita, Mahādhammarakkhita, Mahāsaṅgharakkhita und Mahānanda, die im Osten, Süden, Westen und Norden Aufstellung genommen haben, herantritt und ihnen seine Verehrung bezeugt.[2])

Weiterhin bringt die MṬ. Notizen aus der Ak. bei, die sich auf den Lohapāsāda, auf die Herbeischaffung des Materials zur Herstellung der Reliquienzelle (*dhātugabbha*) des Mahāthūpa und auf deren Ausschmückung, sowie auf das Fest der Reliquienbeisetzung (*dhātunidhāna*) beziehen.[3]) Man sieht daraus deutlich, mit welcher Ausführlichkeit in der Ak. die Geschichte von Duṭṭhagāmanis Bauunternehmungen behandelt war.[4])

Auch die Abschnitte rein epischen Inhalts = M. 22—25 haben

---

[1]) MṬ. 381, 1 v. u.—382, 31 zu M. 29, 59. Vgl. PThv. S. 59, Z. 30 ff.

[2]) MṬ. 383, 9—384, 27 zu M. 29, 64. Vgl. PThv. S. 60, Z. 4 ff. Vgl. zum ganzen oben S. 10.

[3]) MṬ. 366, 2 ff. zu M. 27, 42; MṬ. 392, 31 und 36 zu M. 30, 57—58; MṬ. 397, 38 zu M. 30, 91; MṬ 411, 27 zu M. 31, 34. Auch sonst finden sich Einzelheiten beigefügt. So werden MṬ. 374, 16 zu M. 29, 18 die Namen der beiden Minister nach der Ak. genannt, welche der König mit der Ausschmückung des Bauplatzes des Mahāthūpa beauftragt hat. MṬ. 430, 11 v. u. wird gesagt, daß die M. 32, 29 erwähnte Hungersnot in der Ak. den Namen *Pāsāṇachātaka* führe.

[4]) Daß auch die Widerlegung der Einwürfe, die etwa gegen die Wahrscheinlichkeit des Berichtes über den Inhalt der Reliquienkammer des Mahāthūpa erhoben werden könnten, in MṬ. 398, 26 ff. aus der Ak. entnommen ist, geht aus einer Notiz des PTh. 69, 3 hervor, in der sie auf die Porāṇā zurückgeführt wird. Vgl. SThv. 176, 6 und oben S. 38.

ihre Grundlage in der Ak. Allerdings bringt die MṬ. nur ein paar ergänzende Notizen; diese zeigen aber, wie das Originalwerk auch Einzelheiten enthielt, die Mahānāma in seinem Werk überging. So erzählt beispielsweise die Ak., daß auch vor der Geburt ihres zweiten Sohnes, des Tissa, Bruders des Duṭṭhagāmani, die Mutter Vihāradevī von eigentümlichen Schwangerschaftsgelüsten befallen wurde.[1]) Und an einer anderen Stelle wird nach der Ak. bemerkt, daß an dem Platze, wo Duṭṭhagāmani von der Straße nach Anurādhapura abbog, um auf Mahelanagara zu marschieren, die Stadt Nivattagirinagara erbaut wurde.[2]) Die längste Anführung aus der Ak. bezieht sich auf die Schwangerschaftsgelüste der Vihāradevī. Die Erzählung wird eingeleitet mit den Worten: *ñatvānâti, Aṭṭhakathāya vuttanayena modakataruṃ upagatabhamarasaddena jānitvā.*[3])

Überblicken wir die Anführungen der MṬ. aus der Ak., so finden durch sie die Angaben der QS. a, d, e volle Bestätigung. Der gesamte Stoff, den unser M. bietet, lag bereits in der Ak. vor, und zwar im wesentlichen wohl in der gleichen Anordnung. Aber der Bericht der Ak. ist sehr viel reicher an Einzelheiten. Der gegen ihn erhobene Vorwurf allzu großer Breite ist uns wohl verständlich. Weniger klar ist uns, für welche Abschnitte der Vorwurf übermäßiger Kürze gerechtfertigt sein könnte. Jedenfalls ergibt sich schon aus den Notizen der MṬ., daß das Originalwerk, d. h. der Mahāvaṃsa der Aṭṭhakathā, der von ihr meist kurzweg Aṭṭhakathā genannt wird, einen ganz beträchtlichen Umfang besessen haben muß. Vergrößert wurde der Umfang noch durch die häufigen Wiederholungen, von denen M. 1, 2 die Rede ist, und die in unserem M.-Texte und in der MṬ. naturgemäß nicht zum Ausdruck kommen können.

20. Mit dem, was ich bisher aus der MṬ. mitgeteilt habe, ist aber, wie ich glaube, der Stoff, den sie der Ak. entnommen hat, noch keineswegs erschöpft. Es findet sich in der MṬ. noch eine große Zahl von Einzelnotizen, bei denen keine Quelle erwähnt

---

[1]) MṬ. 317, 33: *tāya pana evarūpo dohaḷo uppajji, supupphitamhi campakarukkhe supaññatte sayane sayitvā 'va puppham upasiṅghitukāmā ahosi; rājā taṃ jānitvā tathā katvā taṃ paṭippassambhāpesîti Aṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ* (zu M. 22, 72—73).

[2]) MṬ. 346, 24: *tasmiṃ ṭhāne kataṃ nagaraṃ Nivattagirinagaraṃ nāma jātan ti Aṭṭhakathāyaṃ vuttaṃ* (zu M. 25, 48).

[3]) MṬ. 313, 15 zu M. 22, 42—43 und 49. Vgl. oben S. 40—41.

ist, oder die mit einem allgemeinen *vuttaṃ hoti* eingeführt werden. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß auch solche Notizen zum großen, ja vielleicht zum allergrößten Teil der Ak. entnommen sind. Aber wir haben hier doch nur eine Wahrscheinlichkeit, keine Gewißheit. Es ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß derartige Angaben aus der mündlichen Überlieferung oder aus anderen Schriftquellen stammen.[1] Ich weise daher auch nur in aller Kürze auf solche Einzelnotizen hin.

Häufig werden in der MṬ. Namen genannt, die im Texte des M. selbst nicht vorkommen. So wurden z. B. vom Könige Devānampiyatissa drei Gebäude errichtet, welche der Anuḷā und ihren Gefährtinnen als Nonnenkloster dienen sollten. Die MṬ. gibt dazu die Namen.[2] Der Held Veḷusumana des Kākavaṇṇatissa hat keckerweise das beste Streitroß des Königs Eḷāra aus dem Marstall in Anurādhapura entführt. Eḷāra schickt einen seiner Helden auf dem zweitbesten Renner zur Verfolgung aus. Die MṬ. nennt den Namen dieses Helden und seines Pferdes.[3] An einer anderen Stelle wird der Teich, von dessen Anlegung durch Duṭṭhagāmani der M. erzählt, Pajjotavāpi genannt.[4] Wenn wir bedenken, wie reich die Ak. offenbar gerade an Namen war, so liegt die Vermutung nahe, daß der Autor der MṬ. auch solche Namen in ihr gefunden hat. Besonders viele Namen bringt die Ak., wie wir gesehen haben, in der Beschreibung der Grundsteinlegungsfeier des Mahāthūpa. Die MṬ. fügt noch zwei weitere Namen hinzu. Der Meister, der dem Könige den Rat gibt, den Thūpa nach dem Modell einer Wasserblase anzulegen, d. h. in Halbkugelform, wird Sirivaḍḍhaka „der Heilmehrer," sein Gehilfe Acala „der Unerschütterliche" genannt.[5] Beide Namen enthalten eine günstige Vorbedeutung und passen vorzüglich in den Rahmen der übrigen Anführungen aus der Ak., so daß wohl auch sie daraus entnommen sein dürften.

Eine Reihe kurzer Notizen, die mit *vuttaṃ hoti* eingeführt und dadurch als annähernd wörtliche Zitate charakterisiert werden,

---

1) MṬ. 92, 25—30 ist z. B. mit *vuttaṃ hoti* ein Zitat aus der Smp. 283 (von *sattâhaparinibbute* bis *vuttavacanam anusaranto*) wörtlich eingeführt.

2) *Cūḷagaṇa, Mahāgaṇa* und *Sirivaḍḍha*: MṬ. 291, 22 zu M. 19, 68.

3) Der Held heißt *Nandasārathi*, das Pferd *Siriguttа*: MṬ. 315, 32 und 33 zu M. 22, 55.

4) MṬ. 346, 3 v. u. zu M. 25, 51.

5) MṬ. 387, 17—20 zu M. 30, 11—14.

mag ebenfalls aus der Ak. stammen. So wird z. B. die Stelle, wo Eḷāra im Zweikampfe mit Duṭṭhagāmani fiel, mit den Worten „südlich von Anurādhapura, westlich von dem Töpferdorfe und östlich von dem Haus mit dem Bildnisse des Eḷāra" näher bezeichnet.[1]) In ähnlicher Weise finden wir in der MṬ. eine genauere Bestimmung des Platzes, wo Duṭṭhagāmani den Bhalluka besiegte.[2]) Hierher gehört auch die Notiz, daß Anuḷā mit fünfhundert Mädchen und mit ebensovielen Haremsfrauen zusammen von der Therī Saṅghamittā die Weihen empfing.[3]) Auch derartige Zahlenangaben scheinen in der Ak. beliebt gewesen zu sein.

Die Erzählung von Bhaddaji, MṬ. 405—407, die eine Verbreiterung von M. 31, 5—14 darstellt, dürfte wohl auch aus der Ak. stammen, wiewohl diese nicht als Quelle genannt wird. Es scheint, daß die ganze Geschichte von der Herbeiholung der Reliquien für den Mahāthūpa in ihr sehr ausführlich behandelt war. Es wird ja auch von der MṬ. im Verlauf ihrer paraphrasierenden Erörterungen 411, 27 die Ak. einmal erwähnt. Gerade die Umständlichkeit der Darstellung, die Weitschweifigkeit der Reden, gegenüber der knappen Kürze im M., spricht dafür, daß der ganze Passus aus der Ak. übertragen wurde.

VII. Schlußfolgerungen.

21. Wir können nun das Ganze rekapitulieren und die Entwicklung der ältesten historischen Tradition in Ceylon verfolgen.

1. In der Zeit vor Buddhaghosa existierte in Ceylon eine umfangreiche Kommentarliteratur zum Tipiṭaka, geschrieben in singhalesischer Prosa und untermischt mit Paliversen. Es bestand für diese Literatur der Sammelname Aṭṭhakathā oder Sīhalaṭṭhakathā; man bezeichnet sie wohl auch als Werk der *Porāṇā*, „der Alten".

2. Solche Aṭṭhakathās gab es in verschiedenen Klöstern der

---

[1]) *Anurādhapurassa dakkhiṇadisābhāge kumbhakāragāmapacchime Eḷārapaṭimāgharassa puratthime ti vuttaṃ hoti:* MṬ. 349, 3—5 zu M. 25, 70.

[2]) *Esa nāgo mahāsusānassa uttaradisābhāge patiṭṭhito Puradevassa passato paccosakkitvā Mahāvihārassa anto simāya supatiṭṭhito acalo hutvā aṭṭhāsīti vuttaṃ hoti:* MṬ. 351, 24—27 zu M. 25, 87.

[3]) *Pañcahi kaññāsatehi pañcahi antepurikāsatehi ca saddhin ti vuttaṃ hoti:* MṬ. 291, 9—10 als Erklärung zu *Anulā sā saparisā* in M. 19, 64.

ist, oder die mit einem allgemeinen *vuttaṃ hoti* eingeführt werden. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß auch solche Notizen zum großen, ja vielleicht zum allergrößten Teil der Ak. entnommen sind. Aber wir haben hier doch nur eine Wahrscheinlichkeit, keine Gewißheit. Es ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß derartige Angaben aus der mündlichen Überlieferung oder aus anderen Schriftquellen stammen.[1]) Ich weise daher auch nur in aller Kürze auf solche Einzelnotizen hin.

Häufig werden in der MṬ. Namen genannt, die im Texte des M. selbst nicht vorkommen. So wurden z. B. vom Könige Devānampiyatissa drei Gebäude errichtet, welche der Anuḷā und ihren Gefährtinnen als Nonnenkloster dienen sollten. Die MṬ. gibt dazu die Namen.[2]) Der Held Veḷusumana des Kākavaṇṇatissa hat keckerweise das beste Streitroß des Königs Eḷāra aus dem Marstall in Anurādhapura entführt. Eḷāra schickt einen seiner Helden auf dem zweitbesten Renner zur Verfolgung aus. Die MṬ. nennt den Namen dieses Helden und seines Pferdes.[3]) An einer anderen Stelle wird der Teich, von dessen Anlegung durch Duṭṭhagāmani der M. erzählt, Pajjotavāpi genannt.[4]) Wenn wir bedenken, wie reich die Ak. offenbar gerade an Namen war, so liegt die Vermutung nahe, daß der Autor der MṬ. auch solche Namen in ihr gefunden hat. Besonders viele Namen bringt die Ak., wie wir gesehen haben, in der Beschreibung der Grundsteinlegungsfeier des Mahāthūpa. Die MṬ. fügt noch zwei weitere Namen hinzu. Der Meister, der dem Könige den Rat gibt, den Thūpa nach dem Modell einer Wasserblase anzulegen, d. h. in Halbkugelform, wird Sirivaḍḍhaka „der Heilmehrer," sein Gehilfe Acala „der Unerschütterliche" genannt.[5]) Beide Namen enthalten eine günstige Vorbedeutung und passen vorzüglich in den Rahmen der übrigen Anführungen aus der Ak., so daß wohl auch sie daraus entnommen sein dürften.

Eine Reihe kurzer Notizen, die mit *vuttaṃ hoti* eingeführt und dadurch als annähernd wörtliche Zitate charakterisiert werden,

---

[1]) MṬ. 92, 25—30 ist z. B. mit *vuttaṃ hoti* ein Zitat aus der Smp. 283 (von *sattāhaparinibbute* bis *vuttavacanam anusaranto*) wörtlich eingeführt.

[2]) *Cūlagaṇa, Mahāgaṇa* und *Sirivaḍḍha*: MṬ. 291, 22 zu M. 19, 68.

[3]) Der Held heißt *Nandasārathi*, das Pferd *Sirigutta*: MṬ. 315, 32 und 33 zu M. 22, 55.

[4]) MṬ. 346, 3 v. u. zu M. 25, 51.

[5]) MṬ. 387, 17—20 zu M. 30, 11—14.

mag ebenfalls aus der Ak. stammen. So wird z. B. die Stelle, wo Eḷāra im Zweikampfe mit Duṭṭhagāmani fiel, mit den Worten „südlich von Anurādhapura, westlich von dem Töpferdorfe und östlich von dem Haus mit dem Bildnisse des Eḷāra“ näher bezeichnet.[1]) In ähnlicher Weise finden wir in der MṬ. eine genauere Bestimmung des Platzes, wo Duṭṭhagāmani den Bhalluka besiegte.[2]) Hierher gehört auch die Notiz, daß Anuḷā mit fünfhundert Mädchen und mit ebensovielen Haremsfrauen zusammen von der Therī Saṅghamittā die Weihen empfing.[3]) Auch derartige Zahlenangaben scheinen in der Ak. beliebt gewesen zu sein.

Die Erzählung von Bhaddaji, MṬ. 405—407, die eine Verbreiterung von M. 31, 5—14 darstellt, dürfte wohl auch aus der Ak. stammen, wiewohl diese nicht als Quelle genannt wird. Es scheint, daß die ganze Geschichte von der Herbeiholung der Reliquien für den Mahāthūpa in ihr sehr ausführlich behandelt war. Es wird ja auch von der MṬ. im Verlauf ihrer paraphrasierenden Erörterungen 411, 27 die Ak. einmal erwähnt. Gerade die Umständlichkeit der Darstellung, die Weitschweifigkeit der Reden, gegenüber der knappen Kürze im M., spricht dafür, daß der ganze Passus aus der Ak. übertragen wurde.

VII. Schlußfolgerungen.

21. Wir können nun das Ganze rekapitulieren und die Entwicklung der ältesten historischen Tradition in Ceylon verfolgen.

1. In der Zeit vor Buddhaghosa existierte in Ceylon eine umfangreiche Kommentarliteratur zum Tipiṭaka, geschrieben in singhalesischer Prosa und untermischt mit Paliversen. Es bestand für diese Literatur der Sammelname Aṭṭhakathā oder Sīhaḷaṭṭhakathā; man bezeichnet sie wohl auch als Werk der *Porāṇā*, „der Alten“.

2. Solche Aṭṭhakathās gab es in verschiedenen Klöstern der

---

[1]) *Anurādhapurassa dakkhiṇadisābhāge kumbhakāragāmapacchime Eḷārapaṭimāgharassa puratthime ti vuttaṃ hoti:* MṬ. 349, 3—5 zu M. 25, 70.

[2]) *Esa nāgo mahāsusānassa uttaradisābhāge patiṭṭhito Puradevassa passato paccosakkitvā Mahāvihārassa anto simāya supatiṭṭhito acalo hutvā aṭṭhāsîti vuttaṃ hoti:* MṬ. 351, 24—27 zu M. 25, 87.

[3]) *Pañcahi kaññāsatehi pañcahi antepurikāsatehi ca saddhin ti vuttaṃ hoti:* MṬ. 291, 9—10 als Erklärung zu *Anuḷā sā saparisā* in M. 19, 64.

Insel; in Anurādhapura, außer im Mahāvihāra, noch im Uttaravihāra.

3. Ein bestimmter, wie schon der Name besagt, historischer Teil der Ak. der beiden genannten Klöster hieß Mahāvaṃsa. Die Rezensionen des Mahāvaṃsa im Mahāvihāra und im Uttaravihāra, scheinen sich nicht sehr erheblich, vornehmlich wohl in Einzelheiten unterschieden zu haben.

4. Auf der Aṭṭhakathā des Mahāvihāra, bzw. seinem Mahāvaṃsa beruht unser von Mahānāma verfaßter Mahāvaṃsa. Das Grundwerk wird in der MṬ., die ihre Ergänzungen und Nachträge zum größten Teil aus ihm entnommen hat, meist kurzweg als Aṭṭhakathā bezeichnet.

5. Unser M. ist eine inhaltlich ziemlich genaue Übertragung des AkM. Er ersetzt nur die singhalesische Prosa des letzteren durch Paliverse und vermeidet gewisse Mängel des Originals: seine häufigen Wiederholungen und die ungleichmäßige, bald zu knappe, bald zu weitschweifige Darstellung.

6. Außer der Ak. erwähnt die MṬ. noch andere Werke. Manche von ihnen, wie die Vinayaṭṭhakathā, gehörten vielleicht noch zur Literatur der *Porāṇā*. Andere sind ohne Zweifel jüngeren Ursprunges. Auch Buddhaghosas Kommentare werden erwähnt. Die Cetiyavaṃsaṭṭhakathā scheint in Beziehung zum Thūpavaṃsa zu stehen.

Es entsteht nun die doppelte Frage: Welche Rolle spielt der alte Mahāvaṃsa innerhalb der Literatur der Aṭṭhakathā und aus welchen Elementen setzt er sich zusammen? und dann: Wie entwickelte sich aus dem alten Mahāvaṃsa der Aṭṭhakathā heraus die durch den Dīpavaṃsa und unseren Mahāvaṃsa repräsentierte epische Dichtung Ceylons?

22. Oldenberg[1]) hat den Gedanken ausgesprochen, der von der MṬ. erwähnte Sīhalaṭṭhakathāmahāvaṃsa sei eine geschichtliche Einleitung zum dogmatischen Teil der Ak. in ähnlicher Weise, wie Buddhaghosa seinem Kommentar zum Dīgha-Nikāya, der Samanta-Pāsādikā, eine derartige Einleitung historischen Inhalts vorausschickt.

Es scheinen nun aber gegen diese Annahme manche Gründe

---

[1]) The Dîpavaṃsa, Introduction, S. 4.

zu sprechen. Alles weist darauf hin, daß der alte M. einen sehr bedeutenden Umfang hatte und eine Unmenge von Einzelheiten enthielt. Wir gehen gewiß nicht fehl, wenn wir ihn — man denke nur noch an die stark gerügten Wiederholungen — für mindestens ebenso umfangreich schätzen als etwa unsere MṬ. Für eine „historische Einleitung" erscheint das doch etwas viel. Immerhin mag man darauf hinweisen, daß ohne Zweifel auch die Ak. selber außerordentlich umfangreich war und daher jene Einleitung doch in einem vernünftigen Verhältnis zum ganzen stand. Gewichtiger scheint mir aber eine andere Erwägung zu sein. Eine Einleitung von der Art, wie OLDENBERG sie sich vorstellt, würde doch wohl kaum die ganze lange Reihe der singhalesischen Könige bis auf Mahāsena herab umfassen. Ein Übergang von diesem Fürsten auf das Tipiṭaka will uns nicht recht möglich erscheinen. Vielmehr ist anzunehmen, daß eine solche Einleitung mit der Einführung des Buddhismus in Ceylon geendigt hätte, also mit Mahinda, der das Tipiṭaka nach der Insel brachte. Dazu kommt, daß auch das Aufhören mit Mahāsena doch offenbar nicht irgendwie in einem bestimmten Plane begründet, sondern durch einen unglücklichen Zufall bedingt war. Wäre damals nicht der Mahāvihāra zerstört und entvölkert worden, so hätte die Königsliste ohne Zweifel noch weitere Fortsetzung gefunden.

Nach meiner Meinung war also der „Mahāvaṃsa der Alten" ein selbständiges Chronikwerk, das die Mönche des Mahāvihāra bis Mahāsena herab fortführten und gewiß noch weiter fortgeführt hätten, wären sie nicht auf gewalttätige Weise in ihrer friedlichen Arbeit gestört worden. Die Analogie unserer mittelalterlichen Klosterchroniken liegt außerordentlich nahe.

Aber das mag richtig sein, daß jenes Chronikwerk aus einer solchen geschichtlichen Einleitung hervorgegangen ist. Dafür spricht namentlich das Prooemion des D. Dieses Prooemion war, wie aus der MṬ. QS. a hervorgeht, offenbar das Prooemion des alten M. Nun werden in ihm die Gegenstände genannt, die dargestellt werden sollen. Es sind das aber ausschließlich solche, die der Zeit bis auf Mahinda herab angehören. Von späteren Zeiten ist keine Rede, auch nicht von den Großtaten des Duṭṭhagāmani. Das Prooemion gehört also einer Epoche an, wo der Umfang des Werkes noch geringer war als zu der Zeit, wo Mahānāma den Stoff dichterisch bearbeitete, oder wo der D. entstand. Der alte Rahmen wurde gesprengt, aus der „geschichtlichen Ein-

leitung“ zur Ak. erwuchs der „Mahāvaṃsa der Alten,“ die umfangreiche Klosterchronik des Mahāvihāra.

Nun haben wir oben (1—3) gesehen, daß die Komposition des D. deutlich auf eine ursprünglich mündliche Überlieferung des Stoffes hinweist. Wir haben ferner gesehen (6—7), daß im M. neben der klösterlichen Tradition auch eine mehr weltliche, volkstümliche zur Geltung kommt. Nach dem, was aus der MṬ. für das Verhältnis des M. zum Grundwerk (12—20) sich ergeben hat, müssen wir annehmen, daß beide Erscheinungen, die Spuren der ursprünglich mündlichen Überlieferung wie das Zusammenfließen zweier verschiedener Traditionen, bereits dem Grundwerke, d. h. dem Mahāvaṃsa der Aṭṭhakathā angehörten.

Es wird nun möglich sein, von der mutmaßlichen Entstehung und dem Charakter des Grundwerkes ein Bild zu entwerfen.

Die ältesten Bestandteile gehen zurück auf klösterliche Überlieferungen, die ursprünglich von Mund zu Mund fortgepflanzt wurden. Mündliche Überlieferung spielte in der Geschichte des ältesten Buddhismus auf Ceylon ohne Zweifel eine wichtige Rolle.[1]) Jene Traditionen mögen Legenden gewesen sein, die sich an bestimmte Ereignisse und Persönlichkeiten anschlossen, also beispielsweise an die Besuche des Buddha auf der Insel, an die Mission des Mahinda, an die Ankunft des heiligen Bodhibaumes. Ein Teil der Legenden bestand aus Paliversen. Sie bildeten das Gerippe der ganzen Erzählung; mit ihrer Hilfe konnte der Vortragende den Gang der Handlung im Gedächtnisse behalten. Verbunden wurden die Verse durch die freie Prosaerzählung in der altsinghalesischen Landessprache.

Derartige Legenden mögen bei festlichen Gelegenheiten dem Volke vorgetragen worden sein. Solche öffentliche Rezitationen in Ceylon sind uns auch noch für spätere Zeit, wo die mündliche Überlieferung schon durch die schriftliche ersetzt war, im M. direkt bezeugt. Von Vohāraka Tissa (Anf. des 3. Jahrh. n. Chr.) wird erzählt, er habe regelmäßige Almosenspenden gestiftet, wo immer man in ganz Laṅkā den Ariyavaṃsa, „das Heiligenbuch“ vorgetragen habe.[2]) Von einer Stelle des jüngeren M., nach der

[1]) Es geht das schon aus der Stelle D. 20, 20—21 = M. 33, 102 b—104 a hervor, nach der das Tipiṭaka und die Aṭṭhakathā bis auf Vaṭṭagāmani mündlich überliefert wurden, wenn auch diese Angabe nicht in ihrem ganzen Umfange richtig sein sollte.

[2]) M. 36, 38:

Dhātusena bei Gelegenheit einer Gedächtnisfeier zu Ehren Mahindas den Dīpavaṃsa öffentlich vortragen ließ, war früher schon die Rede.[1])

Naturgemäß mußten die Legenden in der Form manche Verschiedenheit zeigen, da ja ein großer Teil der Erzählung mehr oder weniger dem Ermessen des Vortragenden überlassen war. Als man nun zur schriftlichen Aufzeichnung schritt, schrieb man die Varianten als gleichwertig nieder. Dieses Verhältnis kommt — in welcher Weise, das wird sich gleich zeigen — im D. zum Ausdruck.

Aber mit der Sammlung der Klostertraditionen war das Werk nicht abgeschlossen. Der „Mahāvaṃsa der Alten" war gewiß kein Werk aus einem Gusse; er nahm vielmehr ganz allmählich im Laufe von Generationen die Gestalt an, in der Mahānāma ihn vorfand. Es wurden immer neue Episoden hinzugefügt, so daß er immer mehr den Charakter eines Chronikwerkes annahm. Und nun vereinigte sich mit der priesterlichen Tradition die volkstümliche. Aus ihr stammt der Stoff, der dem M. eigentümlich ist. Es liegt nahe anzunehmen, daß die Form dieser weltlichen Tradition von der der kirchlichen sich einigermaßen unterschied. In den Volkserzählungen, Märchen und Romanzen, wie auch in den an die Heldensage erinnernden Stücken waren die Paliverse gewiß seltener als in den Legenden von berühmten Priestern und Heiligen. Dem volkstümlichen Stoffe wird auch die volksmäßige Sprache entsprochen haben.

23. Wir kommen nun zum Dīpavaṃsa. Offenbar ist derselbe in vielen Teilen eine Zusammenstellung der im AkM. enthaltenen Leit- und Memorialverse. Daher rührt der Mangel an Zusammenhang und Ausführung.[2]) Allein der D. ist doch etwas

---

Ariyavaṃsakathāṭhāne Laṅkādīpe 'khile pi ca
dānavaṭṭaṃ ṭhapāpesi saddhamme gāravena so.

[1]) M. 38, 59. Vgl. S. 46.

[2]) Der besonders enge Zusammenhang des D. mit dem Grundwerke geht auch aus den S. 50ff. besprochenen Zitaten hervor. Von den Versen, welche die MṬ. aus den *Porāṇā* anführt, finden sich folgende im D.: MṬ. 22, 3 und 22, 17 = D. 1, 1 und 4; MṬ. 382, 30 = D. 19, 9; MṬ. 456, 33 = D. 20, 30. Aus dem Zitat MṬ. 50, 12 erinnert Str. 1 an D. 1, 66, die Str. 2 ist = D. 1, 73. — In der Smp. ist das Zitat aus den *Porāṇā* S. 320 = D. 12, 35—37. Andere Zitate der Smp., bei denen keine Quelle genannt ist, sind ebenfalls dem D. entnommen. So ist S. 321 = D. 12, 51 (M. 14, 8); S. 323 (*ahaṃ buddhañ ca*) = D. 12, 5; S. 323 (*āvudhaṃ*) = D. 12, 52; S. 323 (*tevijjā*) = D. 12, 56. Von Inter-

mehr. Einzelne Episoden erscheinen ausgearbeitet, wie z. B. 17, 26 ff. die Geschichte des Buddha Kakusandha. Auch die Dynastienliste in D. 3 (vgl. S. 59—61) dürfte die durchgeführte Versifikation einer prosaischen Vorlage sein. Es liegen also im D. die ersten, freilich noch sehr unbeholfenen Versuche einer dichterischen Verarbeitung des Stoffes vor, während daneben viele Teile desselben noch ganz den Charakter des alten Ākhyāna tragen. Er bildet so die Brücke, die von diesem zum kunstmäßigen Epos, zum Mahāvaṃsa, hinüberleitet.

Aus dem Umstand, daß der D. im besonderen an die in der Ak. verstreuten Paliverse anknüpft, würde sich vielleicht allein schon erklären, weshalb in ihm die priesterliche Tradition so ganz überwiegend vertreten erscheint. In den auf sie zurückgehenden Legenden, waren eben, wie erwähnt, die Paliverse am zahlreichsten verteilt. In rein volkstümlichen Stücken waren sie selten oder fehlten gänzlich. Immerhin mögen auch bewußte Absicht und mönchische Tendenz mitspielen. Jedenfalls tritt die Tatsache dieser Eigenart des D. gegenüber dem M. unverkennbar hervor.

Eine Schwierigkeit bilden im D. die auffallenden Wiederholungen. Wir wissen, daß auch das Grundwerk an diesem Mangel litt. Wir können uns auch aus der MṬ. eine Vorstellung bilden, wie solche Wiederholungen gelegentlich zustande kamen. Botschaften werden wohl bei Erteilung des Auftrages und dann wieder bei der Bestellung im gleichen Wortlaute gegeben worden sein. So wird z. B. M. 31, 15 Soṇuttara von der Mönchsgemeinde abgeschickt, vom Nāgakönige die bei ihm aufbewahrten Buddhareliquien zu holen. Es entspreche das einer Weissagung des Buddha, der beim Sterben bestimmt habe, daß von seinen Reliquien ein „Doṇa“ in Laṅkā im Mahāthūpa deponiert werden solle. Wie nun Soṇuttara zum Nāgakönige kommt, heißt es im M. 31, 48 nur *vatvādhikāraṃ:* er richtete den Auftrag aus. In der Ṭ. (413, 22) aber werden die Worte von 18—19 wiederholt: *de-*

———

esse sind auch die Verse auf S. 316—318, die von der Absendung der Missionäre in die angrenzenden Länder handeln. Es entsprechen hier V. 1 = D. 8, 4; M. 12, 9 ff., V. 2 = D. 8, 5; M. 12, 29; V. 3 = D. 8, 6; M. 12, 31; V. 4 = D. 8, 7; M. 12, 34; V. 5 = D. 8, 8; M. 12, 37; V. 6 = D. 8, 9; M. 12, 39; V. 7 = D. 8, 10 bis 11; M. 12, 41; V. 8 = D. 8, 12; M. 12, 44. Fast immer ist die Ähnlichkeit unverkennbar, vollständige wörtliche Übereinstimmung besteht aber bei keinem der Verse. Direkt als der Ak. entnommen wird die Str. D. 1, 5 bezeichnet, die MṬ. 21 unten angeführt ist.

vinda, mama aṭṭhasu sarīradhātudoṇesu ekaṃ doṇaṃ Laṅkādīpe Mahāthūpe nidhānāya bhavissati.

Ein anderes Beispiel ist das folgende. Duṭṭhagāmani läßt sich, wie er sein Ende herannahen fühlt, auf seinem Bette hinaustragen, um noch einmal die Hauptwerke seines Lebens, den Lohapāsāda und den Mahāthūpa zu sehen. Zahlreiche Mönche kommen herbei, um nach dem Ergehen des Kranken sich zu erkundigen. Unter ihnen vermißt der König den Theraputtābhaya. Im Anschlusse daran erzählt die MṬ. (424, 3 v. u. zu M. 32, 11) dessen Geschichte. Er sei einer von den zehn Helden des Duṭṭhagāmani gewesen und nach Überwältigung der Damiḷa Mönch geworden, um nun den Kampf gegen noch schlimmere Feinde, gegen die „Begierden", aufzunehmen. Dies ist nur eine Wiederholung der bereits M. 26, 2—4 berichteten Erzählung. Eine solche Wiederholung mag auch in der Ak. vorgelegen haben.

In ähnlicher Weise wird MṬ. 401, 11 die Geschichte von Bhātiya und seiner Besichtigung der Reliquienzelle des Mahāthūpa im Anschluß an deren Schilderung (nach M. 30, 97) vorweggenommen und kehrt M. 34, 49 bei der Beschreibung der Regierungszeit dieses Königs wieder.

Alles das sind Beispiele, an denen wir uns die Wiederholungen im Grundwerk des D. und M. veranschaulichen können. Ob aber alle im D. vorkommenden Varianten damit erklärlich werden, erscheint mir doch fraglich. Überblicken wir dieselben, so machen sie doch den Eindruck, als ob systematisch zwei Versionen nebeneinander gestellt wären. Am meisten sprechen für diese Annahme die Schlußkapitel des D. Hier werden die Könige nach Devānampiyatissa, wenigstens teilweise, in doppelter Liste aufgeführt. Dabei sind gewisse leichte Differenzen zu beobachten. So heißt z. B. der Vater des Gajabāhu in einer Version (D. 22, 12) nur Tissa, in der anderen (D. 22, 27) Vaṅkanāsikatissa, wie im M.; der Sohn des Mahallanāga heißt in der einen (D. 22, 18 ff.) Bhātutissa, in der anderen (D. 22, 30) Bhātikatissa, dessen Bruder zuerst (D. 22, 23) kurzweg Tissa, später (D. 22, 31) Kaniṭṭhatissa. Die beiden Söhne des letzteren werden in einer Version (D. 22, 26) überhaupt nicht mit Namen genannt, in der anderen (D. 22, 32—33) heißen sie Khujjanāga und Kuñjanāga. Ähnliche kleine Unterschiede liegen auch sonst vor, wo der D. den gleichen Gegenstand an zwei Stellen bringt, trotz aller Ähnlichkeit, die ja sogar bis zur wörtlichen Übereinstimmung ganzer Verse geht.

Auf manche dieser Verschiedenheiten wurde oben (S. 4 ff.) hingewiesen. Sie scheinen mir zu zeigen, daß es sich doch nicht immer bloß um „Wiederholungen“ in der oben charakterisierten Weise, sondern öfters auch tatsächlich um zwei Rezensionen der gleichen Erzählung handelt.

Wir können nun annehmen, daß bereits das Grundwerk solche verschiedenen Rezensionen, die ihren Ursprung der zunächst mündlichen Überlieferung verdankten, unvermittelt nebeneinander gestellt hat, gewissermaßen um den gesamten Inhalt der Tradition zu registrieren. Es bleibt aber auch die andere Möglichkeit, daß der Kompilator des D. neben dem AkM. des Mahāvihāra, auf der Mahānāmas Werk beruht, noch ein zweites Quellenwerk benutzte. Dasselbe stand, was Anlage und Inhalt betrifft, dem AkM. des Mahāvihāra außerordentlich nahe. Es kann uns das aber nicht befremden, wenn wir uns des Ergebnisses erinnern, das eine Vergleichung der Ak. des Uttaravihāra mit dem Grundwerke des M. geliefert hat. Aus dem zweiten Quellenwerke entnahm der Autor des D. einzelne Episoden, wo er ihm beachtenswert erscheinende Verschiedenheiten der Überlieferung vorfand. Was das Alter des D. betrifft, so verweise ich auf das S. 46 Gesagte. Er ist entstanden im Laufe des 4. nachchristlichen Jahrhunderts.

24. Nun sind wir bei dem entscheidenden Punkte angelangt, wo die literarische Entwicklung zur Entstehung einer epischen Dichtung drängt.

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts liegt in Ceylon das umfassende Chronikwerk als Bestandteil der Ak. vor, das als „Mahāvaṃsa der Alten“ bezeichnet wurde. Es war eine Art Enzyklopädie aller auf Ceylons Geschichte bezüglichen Legenden und Traditionen. Auf der anderen Seite stellt der D. einen ersten freilich noch unbeholfenen Versuch dar, die in jenem Chronikwerke aufgespeicherten Stoffmassen zu gestalten. Das bemerkenswerteste an diesem Versuch ist vielleicht der Umstand, daß die altsinghalesische Sprache, in der die Ak. verfaßt war, nunmehr ganz aufgegeben wurde. Als Kirchensprache begann die Palisprache zu gelten. Der Autor des D., der in der Handhabung des Pali noch recht ungewandt war, hielt sich daher auch insbesondere an den Stoff, der schon in der Ak. in Pali vorlag, nämlich an die hier eingestreuten Verse.

Der Anfang des fünften Jahrhunderts brachte nun durch Buddhaghosas Tätigkeit einen bedeutsamen Aufschwung des

literarischen Lebens in Ceylon. Pali wird nunmehr definitiv die Kirchen- und Gelehrtensprache der Buddhisten. Buddhaghosa selbst beherrscht diese Sprache mit voller Meisterschaft. Und nun findet der alte Sagen- und Geschichtsstoff der Ak. in Mahānāma einen besser vorbereiteten Bearbeiter. Noch herrscht eine gewisse Gebundenheit. Mahānāma steht noch nicht über seinem Stoffe. Er hält sich nach Möglichkeit an seine Vorlage. Gewiß sind ganze Abschnitte im M. nur Versifikationen der entsprechenden Stücke des Grundwerkes. Oft genug nimmt Mahānāma auch Paliverse des Originals, besonders wenn sie autoritativen Charakter tragen, unverändert in sein Werk herüber. Das gilt z. B. für die Fälle, wo D. und M. im Wortlaut übereinstimmen. Mahānāma ist kein Genie und sein Werk keine literarische Leistung ersten Ranges, indessen bedeutet dem Dīpavaṃsa gegenüber der Mahāvaṃsa doch in ästhetischer Beziehung einen großen Fortschritt.

Die Stufe epischer Dichtungsform ist mit dem M. erreicht. Aber der Prozeß der literarischen Entwicklung ist noch nicht völlig abgeschlossen. Der Stoff des alten Chronikwerkes war von Mahānāma nicht vollständig ausgeschöpft worden. Der Autor der MṬ. bringt aus ihm noch eine Reihe von Ergänzungen und Nachträgen bei. Andere verwandte Stoffe waren in anderen Werken überliefert. Aus diesem Material nun hat in späterer Zeit Moggallāna den erweiterten Mahāvaṃsa, den KM., geschaffen, indem er dem Epos des Mahānāma an Stellen, die ihm geeignet erschienen, neue Episoden einverleibte. Es wäre von Interesse zu wissen, ob auch in anderen Handschriften, sei es in Ceylon oder in Hinterindien, ähnliche Überarbeitungen des Mahāvaṃsa sich finden.

Kapitel III.

Die geschichtliche Überlieferung außerhalb des Epos.

VIII. Die Einleitung der Samanta-Pāsādikā, Mahābodhivaṃsa, Dāṭhāvaṃsa und Thūpavaṃsa.

25. Von besonderem Interesse ist für uns die historische Einleitung, die Buddhaghosa seiner Samanta-Pāsādikā [1]) vorausschickt. Wir haben hier ein Werk vor uns, das zeitlich zwischen den beiden Epen liegt und somit die geschichtliche Tradition in einer älteren Fassung enthält als der M. Der Inhalt der Smp. berührt sich nun auf das allerengste mit dem des M. Es begegnen uns auch Anklänge des Wortlautes in solcher Zahl, daß von einem Zufall keine Rede sein kann. Der Grund liegt natürlich darin, daß beide Werke, die Smp. wie der M., aus der gleichen Quelle, der Aṭṭhakathā schöpfen, und daß beide ihre Quelle mit ziemlicher Genauigkeit wiedergeben.

Die Smp. beginnt mit den Begebenheiten unmittelbar nach dem Tode des Buddha und geht dann auf die Geschichte der beiden ersten Konzilien über. Die Sache liegt hier insofern eigenartig, als ein Bericht über diese Konzilien auch im CV. XI und XII erhalten ist.[2]) Buddhaghosas Bericht über das erste Konzil beruht auf CV. XI. 1—8. Er nimmt ganze Partien aus seiner Vorlage wörtlich herüber und führt sie näher aus, vermutlich an der Hand der singhalesischen Aṭṭhakathā. Es ist nun charakteristisch, daß auch in den Stücken, die nur in der Smp., nicht

[1]) Herausg. v. OLDENBERG, The Vinaya Piṭakaṃ vol. III, S. 283 ff. Ich zitiere nach Seite und Zeile.

[2]) Bei OLDENBERG, The Vinaya Piṭakaṃ II, S. 284 ff.

aber im CV. vorkommen, wörtliche Anklänge an den Text des M. sich finden.[1])

Das zweite Konzil ist in der Smp. (S. 293, 22 ff.) ganz summarisch behandelt, doch ist auch hier der Bericht wörtliche Entlehnung aus CV. XII, 1, 1. Auch zwischen Smp. und M. finden sich Beziehungen im Wortlaut.[2])

Übereinstimmungen zwischen Smp. und D., nicht nur in der Konziliengeschichte, sondern auch in späteren Abschnitten, erklären sich von selbst. Beide Werke beruhen auf der gleichen Quelle, und überdies nennt umd zitiert Buddhaghosa den D., wenn auch nach dem Wortlaut der Zitate sein D. von dem unsrigen etwas verschieden war.[3]) Von dem Zitat 294, 23 ff. sind die Verszeilen 2—6 = D. 4, 49—51.

Smp. 294, 32 beginnt die Geschichte des Moggaliputtatissa, der das dritte Konzil leitete, in genauer Übereinstimmung mit M. 5, 98 ff., dann 299, 17 die des Asoka = M. 5, 19—34, D. 6, 1—14. Es folgen 300, 12 ff. die Episode vom Nāgakönig Kāla = M. 5, 89 ff., und 300, 32 ff. die von Nigrodha = M. 5, 36 ff., D. 6, 24 ff. Auf S. 304, 12—306, 17 wird über Asokas Klosterweihfest berichtet und im Anschluß daran über Mahindas und Saṅghamittās Eintritt in den Orden = M. 5, 174—213, D. 7, 1—31. Daran reiht sich 306, 18 ff. die Erzählung von dem Thera Kontiputtatissa = M. 5, 213—230 und die Geschichte vom Verfall der Kirche und von der Gewalttat, die ein Minister des Asoka gegen die orthodoxen Mönche sich erlaubte = M. 5, 231—243. Die Erwähnung des Thera Tissa bei dieser Gelegenheit, gibt 307, 32 Anlaß, die Geschichte seiner Bekehrung nachzutragen. Es entspricht dies dem Abschnitte M. 5, 155—174. In D. fehlt der Passus. S. 309, 4 nimmt dann die Smp. den Faden wieder auf und berichtet in Übereinstimmung mit M. 5, 242—282 von Asokas Gewissensbissen und über das dritte Konzil. Eingeschaltet wird 313, 5—314, 15

---

[1]) Vgl. Smp. 287, 12: *niṭṭhitaṃ mahārāja vihārapaṭisaṅkharaṇaṃ, idāni dhammavinayasaṅgahaṃ karoma* mit M. 3, 17:

vihārapaṭisaṅkhāre niṭṭhite āhu bhūpatiṃ |
idāni dhammasaṅgītiṃ karissāma mayam iti. ||

Oder Smp. 287, 30 ff. mit M. 3, 21—22; Smp. 288, 6 ff. mit M. 3, 24; Smp. 289, 1—2 mit M. 3, 29; Smp. 289, 13 ff. mit M. 3, 31. Es muß hier die Möglichkeit offen gelassen werden, daß Mahānāma aus der Smp. entlehnt hat.

[2]) Vgl. Smp. 294, 3 ff. mit M. 4, 13.

[3]) Vgl. auch Oldenberg, Dîpavaṃsa, Introduction S. 9.

eine *Ācariyaparamparā*. Dann folgt 314, 16—318, 25 die Geschichte der Missionen, übereinstimmend mit M. 12. Das Stück ist besonders lehrreich. Die Prosaerzählung ist hier immer wieder durch Verszitate unterbrochen. Buddhaghosa hat sie offenbar der Aṭṭhakathā entnommen. Einige dieser Zitate kehren im M. wieder. So ist das auf S. 315 = M. 12, 16—18, das erste auf S. 316 = M. 12, 22. Die anderen stimmen mehr oder weniger zu den entsprechenden Versen im D. Bemerken möchte ich noch, daß die Smp. auch die Erzählungen von dem Nāgakönig in Kasmīra und von der Rakkhasī im Goldlande enthält, und zwar in Übereinstimmung mit dem M., während sie im D. fehlen oder nur angedeutet werden.

Auf S. 318, 26 beginnt die Geschichte des Mahinda und seiner Mission = M. 13. Sie wird unterbrochen durch ein Verzeichnis der Könige von Ceylon und Indien 320—321. S. 321, 15 wird sie wieder aufgenommen entsprechend dem Anfang von M. 14. Eingeschaltet wird 321, 35—323, 11 die Erzählung von den Beziehungen, die schon vor Mahindas Ankunft zwischen Devānampiyatissa und Asoka bestanden hatten = M. 11, 7 ff., D. 11, 14 ff. und 12, 1 ff. Die Geschichte der Bekehrung des Königs und der ersten Predigten entspricht ganz dem Bericht des M. bis 15, 26; ebenso die von der Weihe des Cetiyaklosters 327, 18–328, 6 dem in M. 16 und die von der Einholung der Reliquien 328, 7—333, 18 dem Bericht in M. 17. Die letztgenannte Geschichte wird zweimal unterbrochen: auf S. 330, 17—331, 21 durch einen kurzen Rückblick auf die drei letzten Buddhas vor Gotama und ihr Verhältnis zu Ceylon = M. 15, 57 ff., D. 15, 34 ff., und S. 332, 26 bis 333, 3 durch die Erwähnung der Besuche des Gotama Buddha auf der Insel.

Im Anschluß an die Erwähnung der Anuḷā und ihres Entschlusses Nonne zu werden (333, 19 = M. 15, 18 ff.) folgt dann die Geschichte von der Einholung des heiligen Baumes und der Therī Saṅghamittā in genauester Übereinstimmung mit den beiden Kapiteln M. 18 und 19). Daran reiht sich schließlich 340, 32 ff. die Erzählung von der Weihung der heiligen Plätze in Anurādhapura, die in M. 15, 36 ff. sich findet.

26. Die wenigen Beispiele für wörtliche Anklänge des M. an die Smp., die ich oben mitgeteilt habe, lassen sich unschwer nach Belieben vermehren. Sie finden sich in allen Partien. Ich greife ein paar Fälle heraus:

Smp. 312, 9 ff.: *rājā sattame divase Asokārāme bhikkhusaṅghaṃ sannipātāpetvā sāṇipākāraṃ parikkhipāpetvā sāṇipākārantare nisinno ekaladdhike ekaladdhike bhikkhū ekato ekato kāretvā ekamekaṃ bhikkhusamūhaṃ pakkosāpetvā pucchi: kiṃvādī sammāsambuddho? 'ti.* = M. 5, 268 b ff.: *sattame divase gantvā sakārāmaṃ manoramaṃ* || *kāresi bhikkhusaṅghassa sannipātam asesato* | *therena saha ekante nisinno sāṇi-antare* || *ekekaladdhike bhikkhū pakkositvāna santikaṃ:* | *kiṃvādī sugato bhante? iti pucchi mahīpati.*

Smp. 321, 21 ff.: *rājā disvā ayuttaṃ dāni pamattaṃ vijjhitun ti jiyaṃ photesi.* = M. 14, 4: *rājā disvā pamattaṃ taṃ na yuttaṃ vijjhituṃ iti jiyāsaddam akā.*

Smp. 323, 27 ff.: *thero atthi nu kho rañño paññāveyyattikan ti vīmaṃsanatthāya āsannaambarukkhaṃ ārabbha pañhaṃ pucchi: kiṃnāmo ayaṃ mahārāja rukkho 'ti. ambarukkho nāma bhante 'ti. imaṃ pana mahārāja ambaṃ muñcitvā añño ambo atthi n'atthîti. atthi bhante aññe pi bahū ambarukkhā 'ti. imañ ca ambaṃ te ca ambe muñcitvā atthi nu kho mahārāja aññe rukkhā 'ti. atthi bhante, te pana na ambarukkhā 'ti. aññe ambe ca anambe ca muñcitvā atthi pana añño rukkho 'ti. ayam eva bhante ambarukkho 'ti. sādhu mahārāja paṇḍito 'si.* = M. 14, 16 ff.: *vīmaṃsaṃ so mahāpañño pañhaṃ pañham apucchi so* | *puṭṭho puṭṭho viyākāsi taṃ taṃ pañhaṃ mahīpati.* || *rukkho 'yaṃ rāja kiṃnāmo? ambo nāma ayan taru.* | *imaṃ muñciya atth' ambo? santi ambatarū bahū.* || *imañ ca ambaṃ te c' ambe muñciy' atthi mahīruhā?* | *santi bhante bahū rukkhā, anambā pana te tarū.* || *aññe ambe anambe ca muñciy' atthi mahīruhā?* | *ayam bhadant' ambarukkho. paṇḍito 'si narissara.* ||

Ich habe hier nur solche Stellen ausgewählt, wo der D. keine Parallele bietet. Es sollte gezeigt werden, wie die historische Tradition auch über das hinaus, was der D. bietet, bereits vor der Zeit des M. auch in den Einzelheiten fest stand. Daß hin und wieder die Smp. in ihrem Wortlaute dem D. ähnlicher ist als dem M., kann nicht befremden. In solchen Fällen hat eben Mahānāma, der doch immerhin eine dichterische Persönlichkeit war, sich etwas mehr von seinem Original entfernt.[1]) Es kann

[1]) Vgl. z. B. Smp. 326, 1: *rājā there paṇītena khādaniyena bhojaniyena sahatthā santappetvā sampavāretvā* ... = D. 12, 81: *paṇītaṃ bhojanaṃ rājā sahatthā sampavārayi* (vgl. Oldenberg, Dîp. z. d. St.), aber M. 14, 55: *te yāgukhajjabhojjehi sayaṃ rājā atappayi.* — Smp. 334, 25: *bhāriyaṃ me bhātuno vacanaṃ, Anulâpi khattiyā itthisahassaparivutā pabbajjāpurekkhārā maṃ patimāneti; gacchām' ahaṃ mahārāja* = M. 18, 18, aber dem Wortlaute nach näher stehend D. 15, 94 b—95.

auch nicht auffallen, wenn zuweilen, wie etwa in der Wiedergabe von Eigennamen, kleine Differenzen zwischen Smp. und M. sich finden.[1]) Solche Differenzen mögen schon in den verschiedenen Exemplaren der Ak., die zu Buddhaghosas und Mahānāmas Zeit existierten, vorgelegen haben.

Von Wichtigkeit ist, daß die Smp. auch in der jüngeren Literatur mehrfach benutzt wurde. Wir haben oben schon gesehen, daß die Mahāvaṃsa-Ṭīkā sie erwähnt. Aber auch ohne daß sie als Quelle genannt wäre, sind in die MṬ. kürzere und längere Partien aus ihr übergegangen. Die genaue wörtliche Übereinstimmung — denn um eine solche handelt es sich, nicht etwa nur um Anklänge, wie zwischen Smp. und M. — schließt dabei die Annahme aus, daß es sich nur um zwei Übersetzungen aus der gleichen Vorlage, der Ak., handeln könne.[2]) Ebenso hat auch der Pali-Thūpavaṃsa ganze Stücke im Wortlaut, nur mit Weglassung von einzelnen Sätzen und Wendungen, aus der Smp. entnommen. Es sind das die Abschnitte über Asoka, über die Mission des Mahinda und über die Ankunft des Bodhibaumes.[3])

Auch für die Textkritik dürfte sich einiges durch den quellenmäßigen Zusammenhang zwischen Smp. und Thv. ergeben.[4])

Hin und wieder endlich bietet die Smp. Notizen, die in D. und M. fehlen. Sie bilden eine Ergänzung zum Inhalte der Epen. So wird z. B. S. 310, 12 ff. erzählt, daß Asoka in der Nacht vor der Ankunft des Moggaliputtatissa (vgl. M. 5, 246 b ff.) träumte, ein weißer Elefant habe ihn mit dem Rüssel gestreichelt und bei der rechten Hand gefaßt. Die Traumdeuter legen dies dahin aus,

---

[1]) Vgl. Oldenberg, Anm. 5—7 zu Smp. 340. — Dem *Ambaṅgaṇa* der Smp. 341, 7 und 14 entspricht M. 15, 38 *Puñhambamālaka.* Von der *Catussālā* M. 15, 47 schweigt der Bericht der Smp. gänzlich.

[2]) Solche direkte Entlehnungen sind z. B. MṬ. 151, 16 ff. = Smp. 308, 11 ff.; MṬ. 162, 18—22 = Smp. 309, 17—21; MṬ. 218, 24 ff. = Smp. 315, 10 ff.; MṬ. 280, 9 ff. und 3 v. u. ff. = Smp. 336, 21 ff. und 32 ff.

[3]) PThv. 28, 17 ff. = Smp. 299, 17 ff. Im allgemeinen PThv. 28—32 und 33—44, 4 = Smp. 299—341.

[4]) So ist wohl Smp. 301, 7 statt *evaṃ cintetvā āmacce āgacchatha . . .* zu lesen *evaṃ cintetvā āmacce āha: gacchatha . . .* Vgl. Thv. 29, 31—32. Ebenso ist Smp. 319, 20—21 statt *ekamāsaṃ tatth' eva saṃkappesi* vielmehr nach Thv. 35, 7 zu lesen *ekamāsaṃ tatth' eva vāsaṃ kappesi.* Anderseits dürfte Thv. 41, 5 *thūpam akaṃsu* nach Smp. 333, 16 in *pūjam akaṃsu* zu ändern sein. Die Verbesserungen Oldenbergs *karontûti* 326, 4, *mahatā* 327, 24 und *apanamatu* 329, 28 werden durch Thv. 37, 22; 38, 12; 39, 26 bestätigt.

daß ein hervorragender Mönch — ein *samaṇanāga* — seine Rechte ergreifen werde.[1]) In der Tat tut dies am folgenden Tage Tissa beim Aussteigen aus dem Schiffe, wiewohl dies sonst die Todesstrafe nach sich ziehen würde. Der Thera deutet damit symbolisch an, daß er den König als seinen Schüler betrachtet. Auch skizziert die Smp. 311, 32 ff. kurz den Inhalt des von Tissa dem Könige erzählten Tittirajātaka.

Ich denke, die Annahme dürfte gesichert erscheinen, daß die Einleitung der Smp. auf dem gleichen Quellenwerke beruht wie der M., d. h. auf dem alten Mahāvaṃsa der Sīhalaṭṭhakathā. Buddhaghosa hat sich freilich auf die Wiedergabe solcher Abschnitte aus dem Chronikwerke beschränkt, die ihm für seine besonderen Zwecke wichtig erschienen. Mit der Geschichte des Mahinda schließt er ab. Aber in den Teilen, die er bringt, hielt er sich offenbar ebenso genau an sein Original, wie dies später Mahānāma tat. So erklärt sich die große Übereinstimmung zwischen Smp. und M., sogar im Wortlaut. Dabei konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß hin und wieder die Smp. eine Einzelheit aus der Ak. enthält, die im M. weggelassen ist, und umgekehrt. Auch das ist nicht ausgeschlossen, daß Mahānāma die Smp. selbst mit zu Rate zog und an Buddhaghosas klassischem Pali sich schulte.

Was endlich die Verszitate der Smp. anlangt, so werden zwei aus den *porāṇā* angeführt: S. 319 = D. 12, 12—13 a (die beiden letzten Verszeilen stehen nicht im D.) und S. 320 = D. 12, 35—37. Der Dīpavaṃsa selbst wird als Quelle genannt für die Zitate 322 = D. 11, 15 und 322—323 = D. 12, 1—4. Wenn unser Text des D. einigermaßen von den Anführungen der Smp. abweicht, so mag sich dies daraus erklären, daß Buddhaghosa eine andere Rezension als die unsrige vor sich hatte. Auch die Möglichkeit liegt vor, daß er nur nach dem Gedächtnis zitierte. Von den Zitaten, für die keine Quelle genannt ist, finden sich im M. wieder das auf S. 291 = M. 3, 40 b (teilweise), auf S. 315 = M. 12, 16 bis 18; auf S. 316, 3—5 = M. 12, 22; auf S. 332 = M. 17, 56. Wir dürfen sicher annehmen, daß diese Verse schon in der Ak. standen. Bemerkenswert ist dabei, daß die beiden Zitate auf

[1]) Die Berührung des Königs ist an sich ein todeswürdiges Verbrechen: *etaṃ kira cārittaṃ rājakulesu: yo rājānaṃ hatthe gaṇhāti, tassa asinā sīsaṃ pātetabban ti* (Smp. 310, 23). Ein echt volkstümlicher Zug, der sicher aus der Ak. stammt. Vgl. Frazer, The Golden Bough I, 344.

S. 315 und 316 direkte Reden sind. Im D. findet sich teilweise wieder das Zitat S. 294 = D. 4, 49 ff. und das S. 323, 16 = D. 12, 52. Auch die Verse auf S. 316—318 entsprechen den Versen D. 8, 4—10, 12, freilich nicht immer genau im Wortlaute. Es kommt da eben wieder, was ich vorhin sagte, in Betracht. Sicher gehören bereits der Ak. die Verszitate der Smp. an, die gleichlautend in D. und M. wiederkehren: S. 321 = D. 12, 51; M. 14, 8, sowie 323, 5—8 = D. 12, 5—6; M. 11, 34—35 und 323, 23—24 = D. 12, 56; M. 14, 14. Schließlich verweise ich noch auf die beiden Anführungen S. 313, 9 ff. und 19 ff. aus der *ācariyaparamparā*. Diese bildete offenbar, wie auch analoge Partien im D. zeigen, ein Stück der Ak. Diese Listen von Namen der hervorragenden Kirchenhäupter sind in die spätere Literatur, z. B. Nik. S. 10—11, übergegangen.

27. Der Mahābodhivaṃsa[1]) beginnt mit einer Geschichte des Buddha Dīpaṅkara, zählt dann kurz die Existenzen des Bodhisatta unter den übrigen Buddhas auf und schildert dann das Leben des Gotama Buddha bis zur Erleuchtungsnacht. Damit endigt (S. 34) das erste Kapitel. In diesem ganzen Abschnitt ist die enge Anlehnung an die Einleitung zu den Jātakas, an die Jātaka-Nidānakathā, unverkennbar.[2]) Im allgemeinen ist die Darstellung im MBv. kürzer und auszugsartig, der Stil aber viel künstlicher, oft geziert. Die JNk. ruht ohne Zweifel auf der Ak. Sie ist das Medium, durch welches die Tradition über die Geschichte der Buddhas und besonders des Gotama aus der Ak. in den MBv. und, wie wir sehen werden, auch sonst in die spätere Literatur übergegangen ist. Von der MṬ. wurde dies ja oben schon festgestellt. Charakteristisch ist dabei, daß die Ge-

[1]) The Mahā-Bodhi-Vaṃsa ed. by S. A. Strong, PTS. 1891. — Mahabódhiwansa by ... Upatisse with a Siṇhalese Paraphrase ... revised by P. Sarananda Thero of Merissa, Colombo 1891 (unvollständig). Ich zitiere nach Seite und Zeile der Ausgabe der PTS. Über den Eḷu-Bodhivaṃsa, der eine spätere Bearbeitung des Paliwerkes ist, s. Wickremasinghe, Catal. of Siṇhalese Manuscripts in the Brit. Mus. S. 22—23.

[2]) Wörtliche Anklänge sind nicht selten. Man vergleiche z. B. MBv. 24, 27 ff.: *tāvad eva taṃ surayuvatīsadisarūpasobhāvarayuvatiyo madhuraravāni turiyāni gahetvāna mahāpurisaṃ samparivāretvā ramayantiyo naccagītavāditāni payojayiṃsu* mit JNk. 61, 14 ff.: *tāvad eva naṃ sabbâlaṅkārapatimaṇḍitā naccagītâdisu susikkhitā devakaññā viya rūpappattā itthiyo nānāturiyāni gahetvā samparivārayitvā abhiramāpentiyo naccagītavāditāni payojayiṃsu.* Oder MBv. 31, 4 v. u. mit JNk. 71, 28; MBv. 32, 5 mit JNk. 73, 26 usw.

schichte des Sumedha ausführlich, die der übrigen Buddhas summarisch behandelt wird. Es spiegelt dies offenbar die Verhältnisse der Ak. wieder.

Auch für das II. Kapitel, die Ānandabodhikathā, bildet zunächst noch die JNk. die Grundlage.[1]) Seinen Titel führt der Abschnitt, weil in ihm vornehmlich berichtet wird, wie Ānanda beim Jetavana eine Frucht des heiligen Baumes von Uruvelā einpflanzte. Bei dieser Gelegenheit erzählte Buddha das Kāliṅgabodhijātaka. Aus der Einleitung in der Jātakaṭṭhakathā zu dieser Geschichte und aus dem Kāliṅgabodhijātaka selbst hat der Verfasser des MBv. den Stoff für die zweite Hälfte des II. Kapitels entnommen.[2])

In den folgenden Kapiteln behandelt der MBv. nach der Erzählung vom Nirvana die Geschichte der drei Konzilien (85—111), Mahindas Mission nach Laṅkā (*Laṅkāvataraṇakathā* 111—117), seinen Einzug in die Stadt Anurādhapura, die Widmung des Mahāvihāra und des Cetiyagirivihāra, die Einholung der Reliquien und des Bodhibaumes. Deutlich tritt hier die unmittelbare Abhängigkeit von zwei Quellen hervor: von der Samanta-Pāsādikā und vom Mahāvaṃsa.

Aus der Smp. ist das meiste entnommen. Oft decken sich die beiden Texte so im Wortlaut, daß der Gedanke, Smp. und MBv. seien selbständige Übertragungen der gleichen singhalesischen Vorlage, ausgeschlossen und die Annahme direkter Entlehnung notwendig erscheint. Mitunter ist der Stil des MBv. wieder etwas gekünstelter. Die Epitheta ornantia werden gehäuft, Sätze, die in der Smp. getrennt sind, zu einer längeren Periode zusammengezogen. Oft auch trägt der Bericht des MBv. den Charakter eines Auszuges aus der Smp.[3])

---

[1]) Nämlich bis zur Geschichte von der Widmung des Jetavana (S. 46), womit bekanntlich die JNk. schließt. Anklänge auch im Wortlaut begegnen uns z. B. MBv. 36, 3 = JNk. 77, 6 v. u.; MBv. 43, 5 v. u. = JNk. 91, 10 v. u.

[2]) Jātaka ed. Fausböll, IV, S. 228 ff; MBv. 58—82. Beispiele der wörtlichen Entlehnung anzuführen, halte ich nicht für nötig. Sie ergeben sich schon aus einer flüchtigen Vergleichung der Texte.

[3]) So ist gleich MBv. 85, 14—87, 3 = Smp. 283, 6—284, 30; ferner MBv. 88, 1 v. u. — 89. 3 v. u. = Smp. 287, 12—34 usw. Die Geschichte von Nigrodha und die Legende von Mahākāla im MBv. 100—102 sind Beispiele eines Auszugs aus Smp. 300, 12 ff. und 301, 20 ff. mit Anklängen im Wortlaut; ebenso die *Nagarappavesanakathā* 117 ff. = Smp. 321 ff. Freiere Behandlung zeigt die *Tatiyasaṅgītikathā* 98—111. Weitere Beispiele sind unnötig.

Aber auch die Beeinflussung durch den M. ist unverkennbar. Sie zeigt sich vor allem in einer Anzahl kleiner Zusätze, die zu den aus der Smp. entnommenen Partien hinzugefügt werden, und die aus dem M. stammen, in ihm wenigstens sich finden. Hierher gehört die Aufzählung der indischen Könige von Ajātasattu bis Kālāsoka (96, 1 ff. = M. 4, 1 ff.), ferner die der verschiedenen Sekten (96, 4 v. u. ff. = M. 5, 1 ff.). Interessant ist der Zusatz, daß die Einberufung der Mönche zum 3. Konzil durch zwei Yakkhas (*yakkhadvayena* 109, 2 v. u.) erfolgte. Das gleiche wird M. 5, 267 b erzählt. Endlich erwähne ich die Episode, wie Devānampiyatissa den Bhaṇḍuka beiseite nimmt, um ihn über Mahinda zu befragen (119, 19 ff.). Sie fehlt in der Smp., findet sich aber M. 14, 29—30.

Beweisender noch ist die Übereinstimmung in Verteilung und Anordnung des Stoffes. Die Kapitel *Nagarappavesanakathā* (117 bis 122), *Mahāvihārapaṭiggahaṇakathā* (122—138), *Cetiyagiripaṭiggahaṇakathā* (138—139), *Dhātvāgamanakathā* (139—144) entsprechen genau den Kap. XIV, XV, XVI, XVII des M., das Schlußkapitel *Dumindāgamanakathā* den Kap. XVIII und XIX des M. Auch im einzelnen sind die Begebenheiten in der gleichen Reihenfolge wie im M. erzählt. Dies gilt z. B. von der Weihe der verschiedenen heiligen Plätze im Mahāvihāra (124—126) und von der Episode, wie Mahinda die Geschichte der vier letzten Buddhas erzählt (126 bis 132). Die Smp. bringt diese Stücke an anderer Stelle und in anderem Zusammenhange als der M., mit letzterem aber stimmt der MBv. überein.

Ausschlaggebend aber sind die Verszitate, welche der MBv. aus dem M. bringt. Die oben aufgezählten Kapitel endigen alle mit der gleichen Schlußstrophe wie die entsprechenden Kapitel des M.[1]) Diese Schlußstrophen aber, in denen über den Inhalt des Abschnittes moralisierend reflektiert zu werden pflegt, sind

---

[1]) M. 14, 65 auf S. 122; M. 15, 232 auf S. 138; M. 16, 18 auf S. 139; M. 17, 65 auf S. 144. Die Schlußstrophe M. 18, 68 wird S. 153 zitiert, die 19, 84 dann schließlich S. 171. Auch sonst finden sich Zitate aus dem M., so 115 = M. 12, 55; 117 = M. 13, 21 (beides Schlußverse), ferner 149 = M. 18, 34; 150 = M. 18, 42; 151 = M. 18, 47 und 54; 152 = M. 18, 57 und 58. Als aus der Ak. stammend bringt der MBv. 134—135 und 136 die Verse M. 15, 192—198 und 200—210. Ich glaube nicht, daß diese Verse in der Ak. standen. Dagegen spricht schon D. 14, 28 b, wo sie anders lauten. Dem Verfasser des MBv. gilt eben schon der M. als gleichwertig mit der alten Ak.

sicherlich von Mahānāma verfaßt und nicht etwa schon in der Ak. vorhanden gewesen. Von Interesse ist auch, daß die Verse, welche der MBv. in der Episode von Mahindas Ankunft auf Laṅkā (117—118) anführt, im Wortlaut zu Versen des M. stimmen, die Verse im entsprechenden Stück der Smp. (321—324) zu solchen des D.[1]) Buddhaghosa hatte eben nur diesen vor sich. Zur Zeit der Abfassung des MBv. hatte das Ansehen des M. bereits den D. in den Schatten gestellt.

Jātaka-Nidānakathā bzw. Jātakaṭṭhakathā, Samanta-Pāsādikā und Mahāvaṃsa sind also die Hauptquellen des MBv. Ihnen gegenüber treten alle anderen in den Hintergrund. Es lassen sich aber doch Spuren anderer Quellen im MBv. nachweisen, namentlich in einzelnen Notizen und Namen, die in keinem der genannten Werke sich finden. Es gilt dies auch für den Schluß des MBv. (162—171).[2]) So werden z. B. 98, 9 ff. die Namen der neun Nandafürsten genannt, die der M. nicht erwähnt.[3]) In der Geschichte der letzten Buddhas nennt der MBv. auch immer die Namen der Könige und ihrer Hauptstädte, woher die Ableger der heiligen Bäume nach Ceylon gebracht wurden.[4]) Endlich sind auch neu die Namen Vidhurinda, Sumitta und Bodhigutta in der *Dumindāgamanakathā* (153, 26; 154, 12). Da, wie wir gleich sehen werden, der MBv. etwas älter ist als die MṬ., die zwischen 1000 und 1250 geschrieben wurde und ihren Stoff zumeist der Ak. entnimmt, so ist es keineswegs unwahrscheinlich, daß auch solche ergänzende Einzelnotizen des MBv. direkt aus der Ak. stammen.

Nun noch ein Wort über das Alter des MBv. Dieser gibt sich in den einleitenden Worten als Übertragung eines singhalesischen Werkes in die Māgadhī. Wenn nun aber unzweifelhaft feststeht, daß er den M. als Vorlage hatte, so bricht die Strong'sche

---

[1]) S. 117 unten = M. 14, 8 = D. 12, 51; 118 = M. 11, 34—35, gegen D. 12, 5—6 (Smp. 323); 118, 17 = M. 14, 14 gegen D. 12, 56 (Smp. 323).

[2]) Nur der kurze Passus 167, 3 v. u. ff. ist aus Smp. 340, 26 ff. entnommen.

[3]) Sie stehen auch nicht in der MṬ., dagegen finden wir sie im KM. 984 ff., wo sie vielleicht aus dem MBv. aufgenommen wurden, sowie im Nik. S. 6 unten. S. in 30.

[4]) Es sind das die Namen Khema und Khemāvatī (127, 5 und 6 zu M. 15, 79), Sobha (128, 16 und 17 zu M. 15, 113), Bārāṇasī und Brahmadatta (130, 1 und 2 zu M. 15, 148). Sie finden sich auch MṬ. 247, 4; 250, 21—22; 253, 4 (aber hier Kiki statt Brahmadatta) und sind von da in den KM. 2201, 2237 b—2238 a, 2274 b bis 2275 a übergegangen.

Hypothese, wonach der Autor des MBv. ein Zeitgenosse des Buddhaghosa war, zusammen. Strong kombiniert so: Der Gandhavaṃsa erwähnt sowohl den Bodhivaṃsa als auch einen Thera Upatissa unter den berühmten *ācariya* von Ceylon. Im Sāsanavaṃsa wird Upatissa als Autor oder vielmehr als Übersetzer des Bodhivaṃsa bezeichnet. Nach der Tradition wurde Upatissa zu seiner Arbeit veranlaßt durch den Thera Dāṭhānāga. Dieser Thera ist identisch mit dem Dāṭṭha, der nach dem Gv. den Buddhaghosa bestimmte, den Kommentar zum Dīghanikāya zu schreiben. Also sind Upatissa und Buddhaghosa Zeitgenossen.[1]) Der Irrtum liegt in der Identifizierung des Dāṭṭha mit dem Dāṭhanāga. Glücklicherweise kennen wir aber den letzteren anderweitig und gelangen dadurch zu einem plausibleren Ergebnis über das Alter des MBv. Dāṭhānāga wird M. 54, 36 erwähnt als ein hervorragender Mönch zur Zeit des Königs Mahinda IV., der ein eifriger Förderer der Buddhalehre war. Der MBv. wurde somit verfaßt im letzten Viertel des 10. Jahrhunderts. Die Art der Übertragung haben wir uns in der Weise vorzustellen, daß der singhalesische Text nicht eigentlich direkt übersetzt wurde, sondern vielmehr ersetzt durch einen Palitext, der sich an die inzwischen zur höchsten Autorität gelangten Werke anschloß. Den gleichen Vorgang beobachten wir, wie sich später zeigen wird, beim Thūpavaṃsa.

28. Über die Entstehungszeit des Dāṭhāvaṃsa[2]) sind wir durch das Werk selbst genügend unterrichtet. Der Autor nennt sich in den Schlußversen selbst Dhammakitti. In der Einleitung gibt er nach der üblichen Huldigung des *ratanattayaṃ* an, seine Dichtung sei die Übertragung eines singhalesischen Originals in die Māgadhī. Er habe sie angefertigt auf Anregung des Generals Parakkama, durch den die Witwe des Parakkamabāhu, Līlāvatī, auf den Thron erhoben wurde. Dieses Ereignis wird auch im

[1]) Vgl. Strong, preface VIII ff. mit Anlehnung an Sobhita, der in der Einleitung zu seiner Ausgabe (1890) die Frage nach der Autorschaft gleichfalls erörtert.

[2]) The Dāṭhāvaṃsa ed. Rhys Davids, JPTS. 1884, S. 109 ff.; vgl. auch S. XII. — Dāṭhavanso or the History of the Tooth Relic with its Sinhalese Paraphrase by Acariya Dharmakirti Maha Terunnanse of Pulastinagara A. B. 1762 ed. by Asabha Tissa Terunnanse, Kelaniya 1883. Im Gv. 72, 5 ed. Minayeff, JPTS. 1886 heißt es *Dantadhātuvaṇṇanā nāma pakaraṇaṃ Laṅkādīp'issarassa rañño senāpatiāyācitena Dhammakitti-nāmâcariyena kataṃ.*

M. 80, 49 ff.[1]) kurz erwähnt. Es fiel nach der üblichen Chronologie ins Jahr 1211 n. Chr. Kurze Zeit darauf muß der Dāṭhāv. entstanden sein.[2]) Er ist also einige Jahrzehnte älter als der Thv., der in der Mitte des 13. Jahrh., wie wir sehen werden, geschrieben wurde.

Das einleitende Kap. I des Dāṭhāv. entspricht inhaltlich ganz der Einleitung des MBv. (bis S. 38). Es beginnt (V. 11) mit der Existenz des Bodhisatta als Sumedha unter dem Buddha Dīpaṅkara. Über die späteren Existenzen geht es, wie der MBv., kurz weg (V. 22) und schildert dann, wie der Bodhisatta im Tusitahimmel den Beschluß faßt, Mensch zu werden. Daran reiht sich dann (V. 26 ff.) die kurze Geschichte des Gotama Buddha bis zur Predigt in Benares. Man sieht, es hatte sich für derartige Einleitungen bereits eine feste Schablone gebildet; es galt als Regel, mit dem ersten *vyākaraṇa* zu beginnen und durch die Buddhageschichte allmählich zum eigentlichen Gegenstande zu gelangen. Wir werden hierfür wiederholt Beispiele finden.

Kap. II behandelt die Besuche des Buddha auf Ceylon, und zwar in engem Anschluß an den M., der hier die Quelle des Dāṭhāv. bildete. Es finden sich sogar wörtliche Anklänge, bald nähere, bald entferntere.[3]) Der Tod Buddhas und die Vorgänge nach demselben sind nach dem Mahāparinibbānasutta erzählt, das auch ausdrücklich zitiert wird. Bemerken will ich, daß die Verse 2, 29—37 offenbar dem Autor des Thv. als Vorlage für seine Schilderung von Buddhas Nirvana (S. 17, 8—13; 18, 36—19, 1) dienten. Es beweist dies die fast wörtliche Übereinstimmung.

Die Verteilung der Reliquien führt dann (2, 57) zu dem

---

[1]) Vgl. WIJESIṄHA's Anmerkung zu der Stelle, The Mahávaṃsa, translated S. 269.

[2]) ASABHA TISSA gibt das Jahr 1762 n. B. = 1219 n. Chr. Daß das singhal. Original, wie DE ZOYSA (Catal. S. 16) sagt, im 9. Jahr des Sirimeghavaṇṇa verfaßt wurde, ist unwahrscheinlich. Es ist das nach M. 37, 92—93 das Jahr, in dem die *dāṭhādhātu* nach Ceylon kam. Der Dāṭhāv. erwähnt auch 5, 68 noch den König Buddhadāsa (341—370) und es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß dieser Vers nicht auch schon im singh. Original stand. Beachtenswert ist, daß der „Dāṭhādhātuvaṃsa" an der oben zitierten Stelle des M. erwähnt wird. Vgl. S. 19.

[3]) Dāṭhāv. 2, 1—6 = M. 1, 19—30; Dāṭhāv. 2, 7 = M. 1, 31—32; Dāṭhāv. 2, 8—9 = M. 1, 33—36; Dāṭhāv. 2, 10—18 = M. 1, 44—70 (vgl. insbesondere Dāṭhāv. 2, 12—13 mit M. 1, 52 - 53!); Dāṭhāv 2, 19—28 = M. 1, 71—83 (Dāṭhāv. 2, 21 ist hier fast wörtlich = M. 1, 75 und 2, 22 ganz ähnlich wie 1, 76).

eigentlichen Thema des Dāṭhāv., zur Geschichte der Zahnreliquie über. Khema nimmt sie an sich und bringt sie zuerst dem Kaliṅgakönige Brahmadatta. Ihre weiteren Schicksale werden ausführlich geschildert, bis sie schließlich im neunten Regierungsjahre des Königs Sirimeghavaṇṇa (304—332) nach Ceylon kam und hier, nachdem Wundererscheinungen ihre Echtheit bestätigt hatten, hoher Verehrung teilhaftig wurde.

Mit diesem Teil des Dāṭhāv. kommen wir über die Grenzen der durch das Epos vertretenen Tradition hinaus. Wir können in dieser Tradition zwei Bestandteile unterscheiden. Der eine ist indischen Ursprunges. Hierher gehören die Erzählungen von den früheren Buddhas, die Lebensgeschichte des Gotama Buddha, die Geschichte von dem ersten und teilweise von dem zweiten Konzil,[1] die Namen und Taten der indischen Könige. Hierzu kommen als zweiter Bestandteil die Lokalüberlieferungen Ceylons: die Legenden von Buddhas Besuchen auf der Insel, die Sagen und sagenhaften Berichte von Vijaya und den ältesten Fürsten von Laṅkā, die Geschichte des dritten Konzils und der Mission Mahindas, die zum Teil schon historischen Überlieferungen von Duṭṭhagāmani und seinen Vorfahren in Malaya und die Geschichte der späteren Könige Ceylons.

Während nun der indische Teil der Überlieferung, so wie er auch im Epos, auf der Aṭṭhakathā beruhend, vorliegt, im ganzen als abgeschlossen gelten darf, hat die Lokaltradition fortgelebt und weiter gewuchert. Wir haben gesehen, wie viel Stoff aus dieser volkstümlichen Überlieferung in das Grundwerk des M. übergegangen war und es aus dem Rahmen der Aṭṭhakathā hinauswachsen und zu einer umfassenden Chronik der heiligen Insel werden ließ. Ohne Zweifel zirkulierte noch eine Fülle von Stoff in Volkserzählungen oder war in Lokalchroniken niedergelegt, der nicht in dem M. verarbeitet wurde. Auf solche Quellen dürfen wir die Berichte zurückführen, wie sie im Dāṭhāv. und ähnlichen Werken vorliegen.[2] Wir werden sehen, daß der Dhātuvaṃsa in

[1]) Vgl. KERN, Manual of Indian Buddhism S. 105ff.

[2]) Als Beispiel mag auch der Hatthavanagallavihāravaṃsa dienen, der zu den anziehendsten Stücken der jüngeren Paliliteratur gehört. Er wurde verfaßt um die Mitte des 13. Jahrhunderts (WICKREMASINGHE, Catalogue of Sinh. Manuscr. S. 70—71) und behandelt die Geschichte des Königs Saṅghabodhi von seiner Geburt bis zu seinem durch Selbstaufopferung erfolgten Tode, sowie die Geschichte des Klosters, in dem er nach der Thronentsagung

ähnlicher Weise Überlieferungen aus Malaya verwertet. Ist also auch die Einleitung des Dāṭhāv. durchaus schablonenhaft, so erhebt er sich, was inhaltlichen Wert betrifft, im weiteren über die fast ausschließlich kompilatorischen Werke, wie MBv. und Thv., die nur eben wieder den Stoff der Aṭṭhakathā in veränderter Anordnung ausschöpfen.

Ich füge an die Besprechung des Dāṭhāvaṃsa gleich ein paar Worte über ein singhalesisches Schriftchen, Daḷadāpūjāvali[1]) betitelt, wiewohl die singhalesischen Quellen erst im folgenden Abschnitt behandelt werden sollen. Die Daḷ. Pūj. ist nämlich nicht viel mehr als eine Paraphrase des Dāṭhāv. Sie beginnt mit etlichen Zitaten aus dem D., die später dann genau in gleicher Weise vom Autor des Rājaratn. als Einleitung benützt werden — es schreibt eben immer wieder einer den andern aus — und kommt dann S. 3 auf die Geschichte von Dīpaṅkara-Sumedha, auf Buddhas Leben bis zur *sambodhi* und S. 8 auf die drei Besuche Buddhas auf Laṅkā. Eine Reihe von Zitaten aus dem M.[2]) weisen hier auf diesen als letzte Quelle hin. Buddhas Tod und die Verteilung der Reliquien leiten dann S. 12 auf den Hauptgegenstand über. Wie enge sich die Paraphrase an das Original, den Dāṭhāv., anschließt, zeigen schon die aus diesem entnommenen Zitate, die in den sgh. Text eingestreut sind: S. 12 = Dāṭhāv. 2, 61; S. 14 = 2, 101; S. 15 = 2, 123 und 3, 2; S. 16 = 3, 13—14; S. 21 u. = 3, 54—55; S. 22 = 3, 61; S. 23 = 3, 71; S. 24 = 3, 87—89; S. 26 = 4, 3; S. 27 = 4, 16 und 18; S. 29 = 4, 36; S. 31 = 4, 56; S. 33 = 5, 24. Einen Unterschied bildet nur der Schluß. Der Dāṭhāv. gedenkt von den Königen nach Kitti-siri-meghavaṇṇa, in dessen neuntem Jahre der Daḷadā nach Ceylon gekommen sein soll, nur noch des Buddhadāsa, seines Neffen und zweiten Nachfolgers. Die Daḷ. Pūj. erwähnt S. 34—38 eine ganze Reihe von

---

lebte. Den Rahmen bildet die Geschichte M. 36, 58—97 (die Episode M. 36, 82 ff. ist z. B. in Kap. 6 enthalten), aber die Lokalsage hat sie weiter ausgeschmückt. Nicht ohne poetischen Schwung ist Kap. IX, in dem die Klage der Königin um den verlorenen Gatten geschildert wird. Vgl. J. d'Alwis, Descript. Catal. of Skt., P., and Sinh. Works, S. 11—39.

[1]) Ich zitiere nach der 1893 von der Vidyāsāgara Press, Colombo, besorgten Ausgabe, die auch in Wickremasinghes Catal. of Sinh. Printed Books S. 41 erwähnt wird.

[2]) S. 8—10 folgen der Reihe nach M. 1, 26; 27; 19; 34; 43; 47; 72; 75; 76; S. 11: M. 7, 4. Die Zitate auf S. 1—2 finden sich D. 9, 2 und 4; 6; 21—22.

Fürsten, die sich in der Verehrung der heiligen Reliquie hervortaten. Der an letzter Stelle genannte ist Parakkamabāhu IV., der 1295 zur Regierung kam. Unter ihm wurde auch offenbar die Daḷ. Pūj. verfaßt; denn er wird S. 37 l. Z. als *apa-gē* („unser") *Śrī-Parākramabāhu* bezeichnet.

Eine selbständige Bedeutung innerhalb der historischen Literatur Ceylons kommt also der Daḷ. Pūj. überhaupt nicht zu. Ich vermute, daß das gleiche auch von zwei anderen Schriften gilt, die denselben Gegenstand behandeln, mir aber unbekannt geblieben sind: Daḷadā-sirita und Daḷadā-puvata.[1])

29. Über den Inhalt des Thūpavaṃsa,[2]) der uns in doppelter Fassung, in Singhalesisch und Pali, vorliegt, kann ich mich kurz fassen, da WICKREMASINGHE ihn analysiert hat. Er ist dem des MBv. nahe verwandt und hält sich schablonenhaft an die epische Überlieferungsform.

Auch der Thv. beginnt mit der Geschichte der früheren Buddhas (Kap. I), geht dann auf die des Gotama Buddha über, die bis zur Verteilung der Reliquien durch Doṇa fortgeführt wird (Kap. II—III). Dann folgt die Erzählung von der Aufbewahrung von Reliquien bei Rāmagāma durch Ajātasattu (Kap. IV), die Regierung des Asoka mit den Legenden von Mahākāla und Nigrodha (Kap. V), die Geschichte der Missionen, insbesondere der des Mahinda nach Ceylon, die Einholung der Reliquien für die Tope des Thūpārāma (Kap. VI) und die Ankunft des Bodhibaumes (Kap. VII), woran sich noch die *Yojanathūpakathā* (Kap. VIII) anschließt. Im weiteren geht dann der Thv. über den Stoff des MBv. hinaus. In der *Mahiyaṅganathūpakathā* (Kap. IX) wird die Geschichte des Duṭṭhagāmaṇi bis zur Begründung der Alleinherrschaft, erzählt. Daran reiht sich dann die Geschichte der Erbauung des Maricavaṭṭivihāra, des Lohapāsāda und in den Kap. XII—XV des Mahāthūpa. Das Schlußkapitel XVI behandelt den Tod des Duṭṭhagāmaṇi.

[1]) Vgl. WICKREMASINGHE, Catal. of Sinh. Manuscr. S. 115. Danach wäre Daḷ. Sir. eine Dichtung aus dem Jahre 1845. Anders DE ZOYSA, Catal. S. 16. Daḷ. Puv. soll dem Ende des 17. Jahrh. angehören nach DE ZOYSA, a. a. O.

[2]) Pāli-Thūpavaṃśaya von Vāgīśvara, ed. DHAMMARATANA (Colombo) 1896 (PThv.). — Thúpavansaya, a History of Dagebas in Ceylon by Parákrama Paṇdit, ed. by W. DHAMMARATANA (Colombo) 1889 (SThv.). — Ich zitiere beide Werke nach Seite und Zeile der genannten Ausgaben. — WICKREMASINGHE, JRAS. 1898, S. 633, sowie Catal. of Sinh. Man. S. 139; Gv. S. 70.

Was nun das Verhältnis zwischen PThv. und SThv. betrifft, so ist der letztere im ganzen breiter und ausführlicher als der erstere. Am meisten stimmen beide Versionen in den Kap. X—XVI überein.[1]) Hier erscheint die eine fast durchweg als bloße Übersetzung der anderen. Größere Zusätze hat der SThv. besonders in der Geschichte des Buddha. Eine Reihe von Gegenständen, wie z. B. die erste Pflege des neugeborenen Kindes (SThv. 21), die Huldigung der Götter (SThv. 22), die Prophezeiung des Kāladevala (SThv. 24) wird in PThv. vollständig übergangen. Anderes, wie die Geschichte der Sujātā und der Pūrṇā und das Wunder mit der Schale im Nerañjarāflusse wird im PThv. nur gestreift, im SThv. (29—31) ausführlich behandelt. Auch die *sambodhi* selbst ist im SThv. (32—35) eingehender dargestellt. Endlich ist die Geschichte der zehn *pāramitā* (SThv. 36—56) dem PThv. vollkommen fremd.

Es fragt sich nun, ob der PThv. ein Auszug aus dem SThv. ist, oder letzterer eine verbreiterte Paraphrase des ersteren. Der SThv. hat lediglich die Unterschrift *Sakalavidyācakravartī Parākramapaṇḍitayan visin karaṇalada Thūpavaṃsakathāva kiyā nimavanaladī.* Ausführlichere Angaben finden sich im PThv.[2]) Im Nachwort nennt sich der Autor Vācissara und bezeichnet sich als Angehörigen oder Angestellten des Dhammāgāra des Königs Parakkama. Auch erwähnt er eine Anzahl anderer Schriften, die er in singhalesischer Sprache verfaßt habe.[3]) Noch wichtiger sind die einleitenden Worte. Aus ihnen ergibt sich, daß Vācissara

---

[1]) Charakteristisch für den SThv. ist z. B. die Aufzählung der Schmuck- und Kleidungsstücke in der Geschichte der Sujātā (31, 1 ff.), die sie anlegt, dem Buddha zu huldigen. Eine ähnliche Liste von Schmucksachen und Musikinstrumenten findet sich SThv. 153, 29 ff. in der Schilderung des königlichen Festzuges bei der Feier der Grundsteinlegung des Mahāthūpa.

[2]) Vgl. auch Wickremasinghe, Catal. of Sinh. Man. S. 141—142.

[3]) *Paṭisambhidāmaggassa yena Līnatthadīpanī |*
ṭīkā viracitā sādhu saddhammôdayakāminā ||
tathā Pakaraṇasaccasaṅkhepe Atthadīpanā |
dhīmatā sukatā yena suṭṭhu Sīhalabhāsato ||
Visuddhimaggasaṅkhepe yena Atthappakāsanā |
yogīnam upakārāya katā Sīhalabhāsato. ||
Parakkamanarindassa sabbabhūpālaketuno |
dhammâgāre niyutto yo piṭakattayapārago ||
sāsanaṃ suṭṭhitaṃ yassa antevāsikabhikkhusu |
tena Vācissarattherapādena likhito ayaṃ. ||

schon zwei Thūpavaṃsa vor sich hatte. Der eine war singhalesisch geschrieben und daher nur eben für die Bewohner Ceylons von Wert, der andere war allerdings in Pali, aber wies verschiedene Mängel auf, die eine Neubearbeitung nötig erscheinen ließen.[1])

Ich bin nun der Ansicht, daß dieser Vācissara niemand anders ist als der berühmte Thera gleichen Namens, von dem M. 81, 18 ff. die Rede ist. Er war ein Kirchenoberhaupt unter Vijayabāhu III. (1236—1240) und seine Wirksamkeit dürfte auch unter dessen Nachfolger Parakkamabāhu II. (1240—1275) fortgedauert haben. Der letztere ist dann wohl der König Parakkama, in dessen *dhammâgāra* Vācissara dem Nachworte des PThv. zufolge angestellt war.[2])

Wir haben somit für den PThv. ein festes Datum gewonnen. Er wurde verfaßt um die Mitte des 13. Jahrh. n. Chr. Das alte Paliwerk, das er zur Voraussetzung hat, ist vielleicht die Cetiyavaṃsaṭṭhakathā (vgl. oben S. 54), welche in der MṬ. erwähnt wird. Daß aber unser SThv. das singhalesische Werk ist, von dem die Einleitung des PThv. spricht, und somit, wie DHAMMARATANA annimmt, die Priorität vor diesem hat, halte ich für ausgeschlossen. Die Verhältnisse liegen hier sicherlich ebenso wie beim MBv., d. h. die singhalesische Version ist nur eine spätere Verbreiterung des Palitextes.

DHAMMARATANA nimmt an, Parākrama Paṇḍita, der Autor des SThv. sei der Neffe Parākramabāhus gewesen, der nach seines Oheims Tod (1160 n. Chr.) unter dem Namen Vijayabāhu den Thron bestieg, und den allerdings der M. 80, 1 als großen Gelehrten und Dichter von hohem Ruhme preist. Der SThv. wäre demnach um rund 100 Jahre älter als der PThv. Allein gegen jene Identifikation hat schon WICKREMASINGHE Bedenken

---

[1]) *kiñcāpi so yatijanena purātanena*
atthāya Sīhalajanassa kato purâpi |
vākyena Sīhalabhavena 'bhisaṅkhaṭattā
atthaṃ na sādhayati sabbajanassa sammā ||
yasmā ca Māgadhaniruttikato pi Thūpa-
vaṃso viruddhanayasaddasamākulo so |
vattabbam eva ca bahum pi yato na vuttaṃ:
tasmā aham puna pi vaṃsam imaṃ vadāmi. ||

[2]) Diese Ansicht äußert auch DHAMMARATANA in dem Pali-Vorwort zu seiner Ausgabe des PThv.

erhoben.[1]) Nirgends sei bestätigt, daß Vijayabāhu vor seiner Thronbesteigung den Namen Parākrama geführt habe. In der Tat müßte doch dieser Nachweis in erster Linie erbracht werden. Auch erinnere die Sprache des SThv. mehr an Werke des 13. oder 14. Jahrh. als etwa an Amāvatura.

Es ist also die Priorität des SThv. vor dem PThv. durch nichts zu erweisen. Innere Gründe aber, die Sprache und die Analogie des MBv., sprechen dagegen.[2]) Aber das läßt sich, wie ich glaube, erweisen, daß der SThv. sehr bald nach dem PThv. verfaßt wurde. Der Rājaratnākara S. 46 zählt eine Reihe von gelehrten Priestern und Laien auf, die in der Zeit zwischen Buddhaghosa und dem Jahre 1809 n. B. (= 1266 n. Chr.) geblüht hätten.[3]) Unter den Laiengelehrten nennt er an letzter Stelle den Parākrama Paṇḍita, d. h. den Autor unseres SThv. Es muß also dieser ungefähr zwischen 1250 und 1260 verfaßt worden sein.

Was nun die Quellen des PThv. betrifft, so kommen wieder die gleichen Standardwerke, wie beim MBv., in erster Linie in Betracht: die Jātaka-Nidānakathā, die Samanta-Pāsādikā und der Mahāvaṃsa; dazu dann die Mahāvaṃsa-Ṭīkā. Aus der JNk. sind entnommen Kap. I und II, sowie Teile von Kap. III. Die Entlehnung trägt den Charakter eines Auszuges mit Übereinstimmungen im Wortlaut. Da der gleiche Gegenstand aus gleicher Quelle in die MṬ. übergegangen ist, so läßt sich nicht immer feststellen, ob die einzelnen Stücke aus der JNk. oder aus der MṬ. stammen. Ein Beispiel wörtlicher Übereinstimmung in diesen Entlehnungen wurde oben S. 30 mitgeteilt. Eingestreut sind in den PThv. zahlreiche Verse aus dem Buddhavaṃsa, in den SThv. 6, 3 ff. wenigstens die Verse Bv. 2, 61—66.

---

[1]) Dhammaratana in der Einleitung zu seiner Ausgabe des SThv.; Wickremasinghe, Catal. of Sinh. Man. 141.

[2]) Als Argument für die Priorität des PThv. und die Abhängigkeit des PThv. scheint mir auch der Umstand gelten zu dürfen, daß Verse, welche der erstere in der Originalfassung zitiert, von letzterem oft nur singhalesisch paraphrasiert werden. So PThv. 47 (aus M. 1, 32—36) = SThv. 134, 25 ff.; PThv. 48 (aus M. 25, 16—18) = SThv. 136, 10 ff.; PThv. 24, 1 (aus MPS. 6, 59) = SThv. 82, 8 ff. u. a. m.

[3]) Die Stelle hat Wickremasinghe a. a. O. 31 zur Bestimmung des Zeitalters des Guruḷugomi herangezogen, der in der gleichen Liste erscheint. Auch ein Vāhisvara wird in ihr erwähnt, wofür mit W. natürlich Vāgīśvara zu schreiben ist. Es ist das kein anderer als Vācissara, der Verfasser des PThv.

Entsprechend der Vorlage ist wieder, wie im MBv., die Geschichte des Buddha Dīpaṅkara ausführlicher behandelt, die der übrigen Buddhas in formelhafter Knappheit.

Die Kap. V—VIII (PThv. 28—44; SThv. 88—112) sind fast vollständig wörtliche Reproduktion von Smp. 299—341 mit einigen Auslassungen und kleinen Zusätzen. Ein größerer Zusatz findet sich PThv. 32—33, wo berichtet wird, wie Asoka zu den für seine 84000 Thūpas erforderlichen Reliquien kam = SThv. 96—97.

Kap. IX, die *Mahiyaṅganathūpakathā*, ist aus M. 22, 23, 24 und 25 Anfang kompiliert. Angehängt ist (S. 47) die Geschichte jener Tope aus M. 1, 19—42. Die Schlußkapitel schließen sich enge an den M. an: X ist eine Paraphrase von M. 25, 7ff. und 26, XI von M. 27, XII von M. 28, XIII von M. 29, XIV von M. 30, XV von M. 31 und XVI von M. 32. Es decken sich hier also sogar die Kapiteleinteilungen vollkommen. Beispiele, wie enge sich die Paraphrase an das Original anlehnt, brauche ich nicht aufzuführen. Sie ergeben sich aus der flüchtigsten Vergleichung der beiden Texte.[1])

Dagegen muß ich über die Verwertung der MṬ. ein paar Worte beifügen. Zunächst ein Beispiel für einen kürzeren Zusatz. Der Meister, der dem Könige Duṭṭhagāmani den Plan für die Erbauung des Mahāthūpa angab, wird von diesem reichlich belohnt. Im M. 30, 14 heißt es:

sahassagghaṃ vatthayugaṃ tathâlaṅkārapādukā |
kahāpaṇāni dvādasasahassāni ca dāpayi ||

Hierzu bemerkt die MṬ. 387, 15: *sahassagghanakaṃ suvaṇṇapādukayugañ ca tath' eva puṇṇaṃ nāma vatthâlaṅkārañ ca dāpayîti attho.* Dem entsprechend heißt es im PThv. 61, 6: *tassa sahassagghanakaṃ sāṭakayugalaṃ sahassagghanakaṃ yeva puṇṇakaṃ nāma suvaṇṇâlaṅkāraṃ . . . datvā . . .* und SThv. 159, 24: *ōhaṭa dahasak milavaṭanā piḷī-saṅgalak-da, ṇevala dahasak aganā pūrṇaka nam suvarṇâbharaṇayak-da . . dī . . .* Der „Goldschmuck Puṇṇa“ ist hier ein Zu-

---

1) Bemerkenswert ist, daß in den Eigennamen der SThv. vielfach abweicht. So z. B. 112, 24; 123, 11; 124, 13; 125, 10 gegen M. 22, 4; 23, 45; 23, 55; 23, 68 und oft. Der PThv. steht in allen diesen Fällen dem M. näher. Selbst für die Textkritik des M. ist der PThv. von Bedeutung. So liefert er S. 55, 36 zu M. 28, 26 die Variante *luñcitvā* zu *muñcitvā* unseres Textes, S. 80, 8 in Übereinstimmung mit MṬ. 439, 39 zu M. 32, 50 die Lesart *paṭhavīcāla* für *°pāla.*

satz, der aus der MṬ., die ihn jedenfalls der Ak. entnommen hat, in den Thv. überging.

Umfangreichere Zusätze finden sich in Kap. XIV, wo die Erzählungen von Bhātiyatissa (SThv. 174, 12 ff.; PThv. 67, 29 ff.) und von Mahāsiva (SThv. 176, 7 ff.; PThv. 69, 4 ff.) der MṬ. 401, 11 ff. entnommen sind (vgl. oben 10, S. 38). Die Übereinstimmung mit der MṬ. tritt beim PThv. auch im Wortlaute hervor. Man vergleiche die Anfangsworte im PThv. 67: *atha imasmiṃyeva dīpe Bhātiyamahārājā nāma saddho pasanno ahosi, so sāyaṃ pātaṃ Mahācetiyaṃ vanditvā 'va bhuñjati. ekadivasaṃ vinicchaye nisīditvā* usw. mit denen der MṬ.: *aparabhāge imasmiṃ dīpe Bhātiyamahārājā nāma saddhāsampanno sāyaṃ pātaṃ dve vāre Mahācetiyaṃ vanditvā 'va bhuñjati, na avanditvā. so ekadivasaṃ vinicchaye nisīditvā* usw.[1])

Auch beim Thv. lassen sich, wie beim MBv., noch Spuren von anderen Quellen außer den genannten, nachweisen.[2]) Einer solchen Quelle ist z. B. Kap. IV, die Dhātunidhānakathā, entnommen (PThv. 26—28; SThv. 85—88). Es wird hier erzählt, daß Ajātasattu auf den Rat des Mahākassapa bei Rāmagāma, im SO. von Rājagaha, einen Schatz von Reliquien anlegen ließ. Wir haben gesehen, daß später in Kap. V dann berichtet wird (PThv. 32—33, SThv. 96—97), wie Asoka ihm die Reliquien für die von ihm errichteten Topen entnahm. In Kap. III endlich wurde für die von Buddhas letzten Tagen handelnden Partien das Mahāparinibbānasutta verwertet.[3]) Unbekannt ist mir die unmittelbare Quelle, aus welcher der SThv. die *pāramitā*-Legenden entnommen hat (S. 36—48).[4])

---

[1]) Weitere Beispiele von Zusätzen aus der MṬ. sind: PThv. 55, 7 *tiyāmarattiṃ abhippavaṭṭe deve* aus MṬ. 368, 29: *tiyāmarattiṃ ... vuṭṭhe deve* zu M. 28, 13; PThv. 57, 6 = SThv. 152, 15 der Name *Tintasīsakola* aus MṬ. 373, 4 zu M. 29, 5—6; PThv. 59, 18 ff. gekürzt aus MṬ. 379, 2 v. u. bis 381, 18 und 382, 20—30 zu M. 29, 55 u. a. m.

[2]) Daß der Passus S. 17, 8—13 und S. 18, 36—19, 1 dem Dāṭhāvaṃsa 2, 29—37 entnommen ist, wurde oben S. 89 erwähnt. Möglich ist natürlich auch, daß beide, Dāṭhāv. und Thv., aus einer gemeinsamen dritten Quelle geschöpft haben.

[3]) Auch hier finden sich wörtliche Übereinstimmungen. Die Verse PThv. 24, 1 ff. sind dem MP. S. 6, 59 entlehnt. Im SThv. 82, 8 ff. werden sie paraphrasiert. Die Worte: *tena hi brāhmaṇa tvañ ñeva Bhagavato sarīrāni aṭṭhadhā samaṃ suvibhattaṃ vibhajāhīti* im PThv. 24, 27 ff. stehen MP. S. 6, 60 (JRAS. VIII. 1876, S. 260) usw.

[4]) Der Gegenstand ist auch in der Pūjāvali Kap. 4 behandelt. Vgl. WICKREMASINGHE, Catalogue of Sinh. Manuscripts in the Br. Mus. S. 32. Der

Nicht unmöglich ist, daß die Stücke des PThv., deren Ursprung offen gelassen wurde, aus der Ak. stammen. Entweder hat dann der Autor unseres PThv. selbst noch aus ihr geschöpft, oder er übernahm jene Stücke aus seiner Vorlage, der Cetiyavaṃsaṭṭhakathā, die mit der Aṭṭhakathā-Literatur jedenfalls in engstem Zusammenhange stand. Von Interesse ist zweifellos eine Stelle der MṬ. (411, 27), wo es heißt, daß vor Ankunft der für den Mahāthūpa bestimmten Reliquien der Gott Vissakamma auf Indras Geheiß die Insel Laṅkā *Aṭṭhakathāya vuttanayena* ausgeschmückt habe. Im PThv. 71, 7 ff, und SThv. 179, 18 ff. wird nun in der Tat die Schmückung eingehend beschrieben. Allzu großes Gewicht möchte ich freilich auf die Stelle nicht legen. Die Elemente, aus denen die Schilderung sich zusammensetzt, sind die gleichen, wie sie in ähnlichem Zusammenhange immer wieder vorkommen. Wichtiger ist, daß an einer Stelle des PThv. (69, 3) die *Porāṇā* erwähnt werden. Wir wissen ja, daß dieser Begriff annähernd das gleiche bedeutet wie *Aṭṭhakathā*.[1])

IX. Singhalesische Schriftwerke.

30. Von singhalesischen Schriftwerken kommen zunächst in Betracht die umfangreiche Pūjāvali, sowie einige kleinere Schriften allgemeineren Inhalts, wie Nikāya-saṅgraha und

---

Text ist mir unzugänglich. Vermutlich findet sich aber der Abschnitt über die Pāramitā am Schluß des 1. Heftes der von Jayatilaka 1887 begonnenen, aber anscheinend nicht fortgesetzten Ausgabe der Pūjāv. Es wäre von Interesse zu wissen, ob zwischen dem Texte der Pūjāv. und des SThv. eine Beziehung besteht.

[1]) Es ist bezeichnend, daß noch ein so modernes Werk wie der Sāsanavaṃsa (ed. M. Bode, PTS. 1897) sich ganz in den alten Geleisen bewegt. Es beginnt wieder mit Dīpaṅkara und geht dann (ganz ähnlich wie Nik. S., vgl. unten in 30) auf die Lebensgeschichte des Buddha über; dann folgen erstes, zweites und drittes Konzil (S. 3; 5; 8), die Missionen (S. 10), die Sektenbildung (S. 13), die Buddhabesuche auf Laṅkā (S. 15), die Geschichte Mahindas (S. 16), die *ācariyaparamparā* (S. 19). Ganze Stücke sind wieder wörtlich der Smp. entnommen, so S. 5, 28–6, 11 aus Smp. 293, 22—35; S. 17, 13—19, 22 aus Smp. 321, 16—34 und 323, 9—324, 12. Die Smp. wird auch zitiert, z. B. S. 19, 23; mehrfach auch die Ak., z. B. S. 7, 19; 9, 25. Unter letzterer kann natürlich die „alte Ak." nicht gemeint sein, die dem Autor gewiß nicht mehr vorlag. Vielleicht ist der M. darunter verstanden, der neben der Smp. benützt wurde (z. B. für die Erzählung 6, 13 ff.) vgl. M. Bode, Sās., Introd. S. 2, 3.

Dhātuvaṃsa. In zweiter Linie dann Chronikwerke, die sich mit der Geschichte der Könige Ceylons beschäftigen. Als ihr Vorbild hat das Schlußkapitel der eben genannten Pūjāvali zu gelten, das eine Liste der singhalesischen Fürsten von Vijaya bis Parakkamabāhu Paṇḍita (2. Hälfte des 13. Jahrh.) mit knapper Schilderung ihrer Regierung enthält. Jünger sind Rājaratnākara und Rājāvali. Selbstverständlich werden diese Schriften hier nur insoweit berücksichtigt, als sie die von der epischen Tradition umspannte Epoche, also bis auf Mahāsena (um 300 n. Chr.) herab, behandeln.

Die Pūjāvali ist leider noch nicht vollständig ediert. Aus Wickremasinghes [1]) Analyse ihres Inhalts geht aber deutlich hervor, daß sie sich trotz mancher Zusätze und Abschweifungen in der Anordnung des Stoffes ganz nach der herkömmlich gewordenen Schablone richtet. Sie beginnt nach den einleitenden Abschnitten mit einem Kapitel über Buddhas Existenz als Sumedha und das erste *vyākaraṇa*; die übrigen *vyākaraṇa* werden summarischer in einem zweiten Kapitel behandelt. Nun folgen, nach einem Exkurse, die sehr ausführliche Geschichte des Gotama Buddha bis zur Verteilung der Reliquien (Kap. XXXII, 2), die drei Konzilien, die Urgeschichte Ceylons unter den früheren Buddhas, die drei Besuche des Gotama, die Epoche von Vijaya bis Devānampiyatissa, die Mission Mahindas und schließlich der Abriß der gesamten Geschichte der Insel, den ich vorhin erwähnte. Man sieht: es ist der übliche Stoff in der üblichen Anordnung. Der Autor der Pūjāvali, Mayūrapāda Thera, schrieb in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. und war ein Zeitgenosse des Dhammakitti Thera, von dem der Mahāvaṃsa fortgesetzt wurde. Die Frage, aus welchen Quellen er im einzelnen seine Stoffe entnahm, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten.

Der Nikāya-saṅgraha des Dhammakitti (Ausg. d. 14. Jahrh.) [2]) zeigt in der allgemeinen Gliederung des Stoffes, wie im

[1]) Catal. of Sinh. Manuscr. S. 32 ff. Eine kritische nach europäischer Methode besorgte Ausgabe mit verständiger Kapitel- und Paragrapheneinteilung wäre sehr wünschenswert. Das erste Heft einer Ausgabe von H. Jayatilaka (Kap. 1—4) erschien Colombo 1887. Über andere Auszüge einzelner Abschnitte s. noch Wickremasinghe, Catal. of Sinhalese printed Books Sp. 125—126.

[2]) Nikáya Saṅgrahawa or Sásanáwatáraya, a History of Buddhism in India and Ceylon by Déwarakshita Dharmakírti Maháthéra, ed. by Wickremasinghe, Colombo 1890. — Über den Verfasser und sein Zeitalter s.

einzelnen wieder die Abhängigkeit von den nämlichen Quellen. Auch er beginnt mit Dīpaṅkara-Sumedha. Dann folgen die Episoden in der gewöhnlichen Reihenfolge: Geburt im Hause des aus der Dynastie des Mahāsammata stammenden Suddhodana (vgl. M. 2!). — Flucht aus dem Hause: die Episode von Sujātā und Sotthiya ist hier eine fast wörtliche Übersetzung des Textes des PThv.[1]) — Nirvana des Buddha. — Frevel des Subhadda (vgl. Smp. 283, 7; MṬ. 92, 25). — Erstes Konzil (zur Schilderung der von Ajātasattu errichteten Halle S. 3, 16 ff. vgl. Smp. 287, 19; MBv. 89, 8 ff.). — Aufzählung der Schriften des Kanons (S. 3), wobei auch die Bücher des Abhidhamma-Piṭaka genannt werden, obwohl dieselben erst später entstanden und im CV. bekanntlich noch nicht vorkommen.[2]) — Indische Könige bis Kālāsoka (S. 4; = Liste in M. 4, 1 ff.: MBv. 96, 1). — Zweites Konzil (= CV. XII; Smp. 293, 22 ff.; MBv. 96, 7 ff.). — Die Vajjimönche täuschen den Kālāsoka, Reue des Königs (S. 5 = M. 4, 31 ff., teilweise wörtliche Übersetzung; vgl. z. B. S. 5, 12 ff. mit M. 4, 37 ff.). — Sektenbildung (S. 6; Liste = M. 5, 1 ff.; MBv. 96—97). — Nachfolger des Kālāsoka (= MBv. 98, 6 ff.; auch die Namen der Nandafürsten werden in Übereinstimmung mit dem MBv. aufgezählt. Vgl. dazu oben S. 87). — Regierung des Dhammāsoka, seine Klosterbauten (S. 7; vgl. z. B. 7, 5 = M. 5, 23; PThv. 28, 23). — Mahinda und Saṅghamittā treten in den Orden ein. — Ketzerei unter Asoka (= Smp. 306, 35; MBv. 103, 5; vgl. z. B. S. 8, 4 die Entsendung der zwei Yakkhas, um die Mönchsgemeinde zum Konzil zu laden = M. 5, 267; MBv. 109, 2 v. u., aber in der Smp. fehlend). — Drittes Konzil. — Entstehung neuer Sekten, Liste derselben und ihrer heiligen Schriften (S. 8—9; vgl. M. 5, 12—13.[3]) — Könige Ceylons

---

Wickremasinghe, Catal. of Sinh. Manuscr. S. 73. Der Autor des Nik. S. ist nicht zu verwechseln mit Dhammakitti, dem Fortsetzer des M.

[1]) Vgl. Nik. S. 2, 20—23: *ikbiti Sujātā nam siṭu-duva dun mihiri kiribata valaňdā sal-venehi divā-vihāra koṭa savas-velehi Sotthiya nam bamuṇeku visin elavanalada kusa-taṇa aṭa miṭak geṇa bō-meḍa karā elaṁba ęsatu-bō-mulhi kusa-taṇa salā vaguruvā* ... mit PThv. 16, 21—25 ... *Sujātāya dinnapāyāsaṃ paribhuñjitvā* ... *mahāvanasaṇḍe* ... *divābhāgaṃ vītināmetvā sāyaṇhasamaye Sotthiyena dinnaṃ tiṇamuṭṭhiṃ gahetvā* ... *bodhimaṇḍaṃ āruyha tiṇāni santharitvā* ...

[2]) Oldenberg, The Vinaya Piṭakaṃ I, Introd. S. XV ff.; Kern, Manual of Indian Buddhism S. 1—2.

[3]) Die ersten 6 Namen stimmen überein: Hemavatā, Rājagiriyā, Siddhatthikā, Pubbaseliyā, Aparaseliyā und Vājiriyā. Die gleiche Liste findet sich

von Vijaya bis Devānampiyatissa und Missionswerk des Mahinda (S. 9–10, übereinstimmend mit M.). — Könige bis auf Vaḷagamabā (die Fürsten der Rohaṇadynastie von Mahānāga bis Kāvantissa = M. 22, 2 ff. werden einfach in die Liste zwischen Eḷāla und Duṭugemuṇu eingeschoben). — Aufzeichnung der kanonischen Schriften — *ācariyaparamparā* (S. 10—11 = Smp. 313—314). — Erbauung des Abhayagiriklosters (vgl. S. 11, 14 mit M. 33, 84 b und 11, 15 mit M. 33, 81 b) und Aufkommen der Dhammarucisekte daselbst. — Könige bis Vohārakatissa (S. 12, kleine Abweichungen vom M., vgl. in 33). — Unterdrückung der Dhammarucisekte, die sich zum Vetullavāda bekennt — Könige bis Goṭhābhaya und Entstehung der Sāgaliyasekte (M. 5, 13 lediglich genannt). — Unterdrückung der Vetullalehre. — Geschichte des Saṅghamitta und Verfolgung der Mönche des Mahāvihāra unter Mahāsena (S. 13—14 = M. 36, 113 ff.; 37, 1 ff.).

Wir sehen, daß wieder Samanta-Pāsādikā, Mahāvaṃsa, Mahābodhivaṃsa, Thūpavaṃsa, mittelbar oder unmittelbar den Stoff liefern, den der Verfasser des Nik. S. zusammenträgt. Neues Material aus anderen Quellen bringt er nur wenig. Mit größerer Ausführlichkeit als in den erwähnten Schriften ist die Geschichte der Sekten behandelt. So erfahren wir z. B., daß die Sāgaliyasekte sich von den Dhammarucī des Abhayagirivihāra abzweigte und ihren Namen nach dem Thera Sāgala führte, der das Oberhaupt der Sektierer war. Sie hatte ihren Sitz im Dakkhiṇagirivihāra. Es geschah dies unter Goṭhābhaya 795 Jahre nach Buddhas Nirvana = 252 n. Chr.[1]) Auch die Liste der nach dem dritten Konzil sich bildenden Sekten ist im Nik. S. etwas anders

---

auch Kathāv. P. A. S. 5. Dann folgen im M. die Dhammarucī und die Sāgaliyā, im Nik. S. die Vetullā, Andhakā und Anyamahāsaṅghikā. Von diesen stehen nach Nik. S. 12, 14 ff. die Dhammarucī und die Vetullā in engstem Zusammenhange; erstere sind ein Zweig der letzteren. Die Andhakā aber, die im Kathāv. P. A. mehrfach erwähnt werden, und die Anyamahāsaṅghikā nennen weder der M. noch der D. Der D. bringt 5, 54 die Liste der 6 oben genannten Sekten mit dem einzigen Unterschied, daß er statt der Vājiriyā die Apararājagirikā nennt.

[1]) S. 12—13. Vgl. Ed. Müller, Pali Proper Names, JPTS. 1888 u. d. W. Sāgalikā. Auf das Ereignis spielt der M. 33, 99 an: „So schieden die Abhayagirimönche aus dem Theravāda aus, von den Abhayagirimönchen aber trennten sich die des Dakkhiṇavihāra ab.“ Die Verse 99—101 sind aber in der Ṭ. nicht kommentiert! — Über die Dhammarucī und die Sāgalikā s. auch Sās. V. 24, 15 ff.

als im M., wie wir eben gesehen haben. Vollständig neu ist hier auf S. 9 das Verzeichnis der Schriften der einzelnen Sekten. Aus welcher Quelle Dhammakitti diese Beiträge zur Sektengeschichte entnahm, kann ich nicht angeben. Bemerken will ich, daß die Kathāv. P. A. die Sāgaliyā überhaupt nicht erwähnt.

Noch auf eine Stelle des Nik. S. möchte ich schließlich aufmerksam machen, weil in ihr sich noch ein Stückchen aus der alten Ak. erhalten zu haben scheint. Der M. 4, 38 ff. erzählt, daß Kālāsoka, nachdem er den Verdächtigungen der Vajjimönche Gehör geschenkt, in der Nacht einen schrecklichen Traum gehabt habe. „Sehr erschrocken war der König; ihn zu trösten kam herbei durch die Luft die Therī Nandā, die sündlose: Eine arge Tat hast du begangen. Versöhne die frommen Herren, werde du ihr Anhänger und beschirme die Religion. Wenn du so getan, wird Heil dir werden. So sprach sie und verschwand.“ Dazu bemerkt nun die MṬ. 108, 8: *ubhinnaṃ vacanapaṭivacanaṃ pana Aṭṭhakathāyaṃ eva vuttaṃ*. In der Tat führt der Nik. S. 5 das Zwiegespräch der beiden weiter aus. Vermutlich stammt der Passus direkt oder indirekt, durch ein uns unbekanntes Schriftwerk vermittelt, aus der Aṭṭhakathā.[1])

31. Der **Dhātuvaṃsa**[2]) gehört zum Sagenkreise von Malaya und Rohaṇa. Er enthält daher manche volkstümliche Überlieferung, die in den zum Kreise der Ak. gehörigen Werken fehlt. Im übrigen ist aber die starke Abhängigkeit des Dhv. vom M. leicht erkennbar. Der Dhv. scheint aber kein selbständiges Schriftwerk zu sein. Sein Inhalt deckt sich vollkommen mit dem des bisher nur in Handschriften vorliegenden Paliwerkes Nalāṭadhātuvaṃsa,[3]) er ist also wohl nur eine sgh. Übertragung desselben, wie wir sie auch vom MBv. und vom Thv. besitzen. Da

---

[1]) Von den Verszitaten des Nik. S. ist die auf S. 4 = M. 5, 282; auf S. 8 = MBv. 111, 3; auf S. 12 = M. 36, 41; auf S. 14 = M. 38, 75. Bei den beiden letzten ist der M. als Quelle genannt.

[2]) **Dhatuwansaya** des Thera **Kakusandha**, herausg. von Gintoṭa Dhammakkhandha, Dodanduwa A. B. 2433 = 1890 n. Chr. (singh. Titel). — De Zoysa, Catal. S. 17.

[3]) Vgl. De Zoysa, Catal. S. 19. Der sgh. Dhv. hat genau die gleichen 5 Kap., die hier vom Nal. Dhv. angegeben werden: 1. *Budun-ge tuntarâgamana* S. 1—9; 2. *Budun-ge parinirvāṇapūjā* S. 9—12; 3. *Dhātuparamparākathā* S. 12—19; 4. *Pakiṇṇaka* S. 19—29; 5. *Dhātunidhāna-kathā* S. 29—47. — Im Gv. 62, Z. 7 v. u. wird der Nal. Dhv. zwar erwähnt, aber kein Verfasser genannt.

aber noch keine Ausgabe des Nal. Dhv. vorhanden ist, müssen wir uns vorläufig auf die sgh. Version stützen. Autor des sgh. Dhv. ist Kakusandha; er nennt sich selbst in der Schlußstrophe. Wann er lebte, ist nicht festzustellen. Ganz unbekannt sind vorläufig Name und Zeitalter des Verfassers der Pali-Grundschrift.

Auch der Dhv. setzt, dem Herkommen folgend, mit Dīpaṅkara ein und geht dann auf die Geburt und das Leben Buddhas über. Nun folgt die Geschichte der drei Buddhabesuche auf der Insel Ceylon. Der Bericht folgt, was die beiden ersten Besuche betrifft, auf das genaueste dem des M.: S. 2, 34—4, 5 = M. 1, 19–43 und S. 4, 9—4, 32 = M. 1, 44–70 (im Dhv. etwas gekürzt). Weit ausführlicher als im M. 1, 71—83 ist dagegen der dritte Besuch S. 4, 37—8 Schl. behandelt. Schon der vom Buddha gefaßte Entschluß und die Vorbereitungen, die er trifft, werden eingehend geschildert. Die Erzählung selbst bringt eine Reihe neuer Einzelheiten und Namen. Wir können daraus folgern, daß die volkstümliche Tradition über die Besuche Buddhas mit dem, was der M. enthält, nicht erschöpft war. Und auch die Ak. dürfte kaum reichhaltiger gewesen sein; denn die MṬ., die ja gerade die einleitenden Kapitel des M. sehr eingehend kommentiert, würde sonst ohne Zweifel Nachträge daraus beigebracht haben. Der Verfasser des Dhv. hat also auch aus Lokalüberlieferungen geschöpft, oder aus einer vom M. unabhängigen Quelle, die solche enthielt.

So nennt z. B. der Dhv. S. 6—7 die Genien, denen Buddha die Obhut über die einzelnen von ihm geweihten heiligen Plätze überträgt: zum Schutzgeist über die Stätte des Dīghavāpi (M. 1, 78; D. 2, 60) bestellt er den *divyaputra* Mahāsena, zum Schutzgeist über die des Mahāthūpa (M. 1, 79) den *devarāja* Visāla; zum Schutzgeist über die des Thūpārāma (M. 1, 82) den *divyarāja* Pṛthivīpāla. Ebenso weiht Buddha die Plätze des Maricavaṭṭivihāra, der Tope von Kataragāma, des Tissamahāvihāra und des Nāgamahāvihāra und bestellt zu Hütern die Genien Indaka, Mahāghosa, Samaṇihāra und Mahinda. Begreifbar ist, daß Buddha auch die Errichtung der „südlich von der Mahaveḷigaṅga unweit des Teiches Sēru gelegenen, wie eine Wasserblase gestalteten, dem Kailāsaberge vergleichbar hellweißen Dagoba“ prophezeit. Denn das ist die Tope, in der nachmals die Stirnbeinreliquie (*nalāṭa-dhātu*) untergebracht wird, von welcher der Dhv. handelt.

Auch in der Episode von dem Nāgakönige Sumana weicht

der Dhv. vom M. ab. Sumana (S. 5—6) wird von Buddha aufgefordert ihn zu begleiten. Er tut dies mit seinem Gefolge und hält den Baum, in dem er gewohnt, als Schirm über Buddhas Haupt. Offenbar ist das der Samiddhisumana des M. 1, 52 ff., der aber hier Buddhas Begleiter bei der zweiten Reise ist. Mit dem M. stimmt der D. überein (2, 16 ff.), der den Genius nur Samiddhi nennt. Nach dem Dhv. 7—8 wird Sumana zum Schutzgeist des Platzes der künftigen Naläṭa-Dagoba bestellt. Es geschieht dies mit der Begründung, daß er auch unter den früheren Buddhas in vergangenen Existenzen Hüter der von ihnen in Ceylon zurückgelassenen Reliquien gewesen sei.[1]) Später folgt dann auch Sumanas Mutter, die im Jetavana geblieben war, ihrem Sohne nach Ceylon.

Das zweite Kapitel des Dhv. schildert in der üblichen Weise den Tod des Buddha und die Verteilung der Reliquien. Dagegen bringt Kap. III neuen Stoff: die Geschichte der *nalāṭa-dhātu* (S. 12—17). Die Reliquie gehörte ursprünglich zu dem Anteil, den die Malla erhielten. In Mahākassapas Auftrag bringt Ānanda sie nach Mahāvana. Nachdem sie noch mehrmals ihren Platz gewechselt, bringt Mahādeva sie nach Ceylon. Es war dies zu der Zeit, als Mahānāga in Mahāgāma herrschte (vgl. M. 22). Ein wohlhabender Mann namens Mahākāla erweist zuerst der Reliquie Verehrung. Der König erfährt von ihr und läßt sie unter großer Feierlichkeit in die Hauptstadt einholen. Nach seines Vaters Tod übernimmt Yaṭṭhālayatissa die Obhut der Reliquie (S. 17—18). Es folgt Goṭhābhaya, der sie sterbend dem Kākavaṇṇatissa anvertraut (S. 18—19). Es ist sehr bezeichnend, daß der M. von der Verehrung der Stirnbeinreliquie durch die Rohaṇa-Fürsten uns nichts berichtet.

Aus volkstümlicher Quelle und lokaler Tradition schöpft Kap. IV. Hier wird zunächst eine Geschichte aus einer früheren Existenz des Kākavaṇṇatissa erzählt nach der Weise der Jātakas (S. 19—23). Dann werden (S. 23—25) die Tugenden und Verdienste des Königs geschildert. Es folgt (S. 25—26) ein Passus über Giriabhaya, den Neffen des Sīva von Kalyāṇi und Schwager des Kākavaṇṇatissa, der bei seiner Hauptstadt eine Tope er-

[1]) Auch hier weicht der Dhv. vom M. ab. Nach letzterem (1, 54 ff.) war Samiddhisumana früher ein Mensch in Nāgadīpa und wurde zur Belohnung für die Dienste, die er einem Paccekabuddha erwiesen hatte, als Deva des Rājāyatanabaumes im Jetavana wiedergeboren.

richtet für den in der Obhut des Thera Mahinda befindlichen rechten Augenzahn des Buddha. Ebenso wird (S. 27—29) Kākavaṇṇatissa von dem Thera Cullapiṇḍapātika bestimmt, für die *nalāṭa-dhātu* eine Tope zu erbauen. Alles das sind Überlieferungen, die dem M. fremd zu sein scheinen.

Die Geschichte vom Bau jener Tope, von ihrer Einweihung und von der Beisetzung der Reliquie nun füllt das letzte Kapitel des Dhv. aus. Hier zeigt sich aber der starke literarische Einfluß, den der M. ausgeübt hat. Als Vorbild für die ganze Schilderung des Dhv. dient die Beschreibung von Bau und Weihe des Mahāthūpa (M. 28 ff.). Sie wird einfach auf die Tope des Kākavaṇṇatissa übertragen. Ich erinnere da nur an die Anfertigung der Ziegel durch Vissakamma (S. 31 = M. 28, 8; PThv. 54, 30), an die Herstellung der Reliquienzelle aus *Mēvan*-Steinen (S. 32 bis 33 = M. 30, 59 und 96; Thv. 64, 19 und 67, 16) und namentlich an ihre Ausschmückung, die bis in die Einzelheiten der des *dhātugabbha* im Mahāthūpa gleicht (S. 33—34 = M. 30, 60 ff.; Thv. 64, 20 ff.). Auch die Widmung des Klosters und die Feststellung seiner Grenzen (S. 46—47) haben ihr Vorbild im M., wo ganz ähnlich die Grenze des Tissārāma von Devānampiyatissa in feierlicher Weise gezogen wird (M. 15, 188 ff.). Man sieht deutlich, daß für diese Detailschilderungen die Lokaltradition versagt, der Verfasser des Dhv. also gezwungen ist, die sonst benützten Werke heranzuziehen.

32. Von den in 30 zu Anfang genannten Chronikwerken erwähne ich zuerst das jüngste, die Rājāvali. Sie scheint zu Beginn des 18. Jahrh. verfaßt worden zu sein; denn ihr Bericht endigt mit Vimala Dhamma Suriya II (1679—1701).[1] Ich neige mich der Ansicht zu, daß die Rājāv. nicht mehrere, sondern nur einen Verfasser hat.[2] Gewisse Verschiedenheiten im Stil erklären sich daraus, daß der Autor manche Partien im Wortlaut aus älteren Quellen entnommen hat. Originell sind die Einleitung und die sagengeschichtlichen Teile der Rājāv. Sie beginnt mit einem kosmologischen Überblick, der dann S. 2 zu einer

---

[1]) Rájávaliya or A Historical Narrative of Siṇhalese Kings, ... ed. by B. Guṇasékara, Colombo 1899; Rájávaliya usw. ed. (in Englisch) by B. Guṇasékara, Colombo 1900.

[2]) Auf die Rājāv. hat Spence Hardy, Manual of Buddhism S. 539 hingewiesen. Vgl. ferner Upham, Sacred and Historical Books of Ceylon I, S. XVI und neuerdings Wickremasinghe, Catal. of. Sinh. Manuscr. S. 75—77.

Art geographischer Schilderung Indiens hinüberleitet, die aus einer Aufzählung von Provinzen und Städten besteht. Nun folgt, entsprechend dem Kap. II des M. und III des D., die Dynastenliste von dem mythischen Könige Mahāsammata bis auf Siddhattha, den Buddha. Aber der Bericht der Rājāv. weicht nicht nur in manchen Einzelheiten von den beiden alten Epen ab, sondern enthält auch neues Material an Legenden und Sagen, das aus anderen uns vorläufig unbekannten Quellen stammen muß. Dieses Material ist es, was auch dem über die altsinghalesische Geschichte bis Mahāsena handelnden Teile der Rājāv. — die späteren Abschnitte kommen hier nicht in Betracht — selbständigen Wert verleiht.

So wird z. B. S. 4 die Regierungszeit des Mahāsammata als eine Art goldenen Zeitalters geschildert. Von dem Könige Cetiya wird S. 5 erzählt, daß er zuerst die Lüge in die Welt eingeführt, und daß zur Strafe dafür die Erde ihn verschlungen habe. Unter Mahāpratāpa (S. 6—7) drangen Mord und andere Verbrechen ein, und die Lebensdauer der Fürsten war seitdem eine kürzere. Auf S. 8 folgt die Geschichte von der Gründung der Sakyadynastie. Sie lehnt sich enge an den Bericht in der MṬ. 84, 4 ff. an und ist wohl unmittelbar aus dieser entlehnt. Sie wurde schon auf S. 41 kurz erwähnt und hat folgenden Inhalt: Ariṭṭa, auch „der dritte Okkāka“ genannt, hat von seiner ersten Gemahlin vier Söhne und fünf Töchter, von seiner zweiten einen Sohn namens Jantu. In seiner Freude über den Knaben gewährt er der Mutter desselben einen Wunsch. Sie verlangt für ihren Sohn die Nachfolge auf dem Throne.[1]) Nur mit Widerstreben löst Ariṭṭa das gegebene Wort ein. Die vier älteren Söhne ziehen, von ihren Schwestern begleitet, in die Wildnis und gründen hier nach der Angabe des Weisen Kapila eine Stadt, der sie den Namen Kapilavatthu geben. Sie vermählen sich mit den vier jüngeren Schwestern, indem sie der ältesten die Stellung der Mutter einräumen, und werden die Stammväter des Sakyageschlechtes.

Neu ist mir die nun folgende Episode (S. 10 ff.), Die älteste Schwester wird vom Aussatz befallen. Ihre Brüder bringen sie in die Wildnis, graben dort eine tiefe Grube, lassen die Kranke

---

[1]) Das Motiv erinnert an die bekannte Erzählung in Rāmāyaṇa, wie Kaikeyī auf ähnliche Weise ihrem Sohn Bharata die Thronfolge vor Rāma sichern will. Rām. II, 9—11 ed. Bombay.

mit allerhand Lebensmitteln hinab und decken die Grube wieder mit Strauchwerk zu. Inzwischen hatte der König von Benares, Rāma, gleichfalls von Aussatz befallen, in eben jenem Walde Zuflucht gesucht. Heilkräftige Kräuter hatten ihn von seinem Leiden befreit. Er fand die Prinzessin, heilte sie mit den ihm bekannten Pflanzen und machte sie zu seinem Weibe. Sie erzeugten 32 Söhne.[1]) Rāmas Sohn hörte von dem Aufenthalte seines Vaters in der Wildnis und erbaute an der Stelle, wo er gewohnt, die Stadt Koliya. Die 32 Söhne des Rāma aber heirateten die 32 Töchter der vier Könige von Kapilavatthu. Seitdem sind die Fürsten von Koliya und Kapilavatthu zu einem Clan vereinigt.

Die nun folgende Geschichte von Vijayas Herkunft (S. 12, 29 ff.) entspricht ganz dem Stück M. 6, 1 ff. Es ist selbstverständlich, daß für die jüngere singhalesische Literatur der M. immer die Hauptquelle blieb. Doch finden sich, wie wir sehen werden, da und dort Traditionen, die im M. fehlen, oder mit denen des M. nicht im Einklange stehen. Auch die Geschichte von Vijayas Ankunft auf Ceylon (14, 9—19 und 15, 25 ff.) stimmt mit dem M. 7, 10 ff. überein. Doch kommen in die Kuveṇilegende einige neue echt volkstümliche Züge herein,[2]) und die Namen der beiden Yakkhastädte auf Ceylon Laggala und Loggala kommen ebenfalls im M. nicht vor.[3]) Eingeschoben in die Vijayageschichte ist die Legende von den drei Besuchen des Buddha auf Ceylon und von seiner Weissagung über die Insel als der künftigen Heimstätte seiner Lehre (= M. 7, 1—9).

Der Rājaratnākara,[4]) der vermutlich unter Vīra Vikrama um die Mitte des 16. Jahr. verfaßt wurde, ist in der Schilderung der Vijayageschichte gleichfalls besonders ausführlich. Er be-

---

[1]) „Sie gebar ihm sechzehn mal Zwillinge, (im ganzen) 32 Knaben.“ Ganz die gleiche Zahl Söhne gebiert in gleicher Weise die Mutter des Vijaya, Sīhasīvalī, ihrem Gatten und Bruder Sīhabāhu. M. 6, 37; Rājāv. 14, 2.

[2]) Die Erzählung von den drei Brüsten der Kuveṇi und von ihrer Verwandlung in eine Stute beim Kampfe mit den Yakkhas. Vgl. oben S. 25, Anm. 2.

[3]) Dieser nennt 7, 32 die eine Stadt Siriyatthu; die andere heißt in der MṬ. 179, 34 Laṅkāpura. Der Name Śrīvatpura wird aber Rājāv. 16, 26 erwähnt.

[4]) Rájaratnákaraya or History of Ceylon by Walgampaya Terunnanse ed. by Saddhananda, Colombo 1887. Vgl. Wickremasinghe, Catal. of Sinh. Manuscr. S. 73.

ginnt sofort mit der Sage von der Vaṅgaprinzessin, die den mit einem Löwen erzeugten Vater des Vijaya, den Sīhabāhu gebar, und folgt im allgemeinen dem gleichen Schema wie die Rājāv. Nach der Erzählung von Vijayas Ankunft auf Laṅkā wird S. 3 ff. die Legende von den früheren Buddhas und ihrem Verhältnisse zu der Insel sowie die von den Besuchen Gotama Buddhas auf ihr eingeschaltet. Auf S. 5 wird dann der Faden der Erzählung wieder aufgenommen. Mir scheint, daß diese Anordnung des Stoffes den Verfasser der Rājāv. beeinflußte, oder daß beide, Rājaratn. und Rājāv. sie schon in früheren Quellen vorgefunden haben. Neues Material zur Vijayasage enthält der Rājaratn. nicht. Was er bietet, ist ein Auszug aus D. und M., aus denen er auch eine ganze Reihe von Versen zitiert.[1])

Die Pūjāvali in dem Kapitel XXXIII *Mahinda-pratipatti-pūjākathā*[2]) behandelt die Vijayageschichte ganz kurz. Sie sagt nur: „Einstmals gebar eine Tochter des Kāliṅgakönigs, die mit dem Könige des Vaṅgalandes verheiratet war, eine Tochter. Diese begab sich infolge einer Verschuldung allein in die Wildnis, begegnete unterwegs einem Löwen, hatte mit ihm geschlechtlichen Umgang und gebar einen Sohn und eine Tochter mit Namen Siṃhabāhu und Siṃhasīvalī. In der Folge machte Siṃhabāhu seine Schwester Siṃhasīvalī zu seiner Gemahlin und wohnte als König im Lande Lāḷa. Der beiden Sohn Vijaya landete zur Zeit von unseres Buddha Nirvana, unter dem Schutze des Götterfürsten Sakka, in Begleitung von 700 Gefährten auf der Insel Tammeṇṇā. Mit Hilfe einer Dämonin namens Kuveṇi tötete und verjagte er die noch übrigen Yakkhas, die hier und dort zurückgeblieben waren, erbaute ebendort in Tammeṇṇā eine Stadt und regierte daselbst 38 Jahre.“

Wir können nun die weiteren Berichte unserer Quellen, sie

---

[1]) Es sind dies V. II = D. 9, 2; III = D. 9, 4; IV = D. 9, 6; V—VI = D. 9, 21—22; VII—IX = D. 9, 23—25; X = D. 9, 28; XI = D. 9, 30; XIII = M. 7, 74; XIV = M. 7, 42; XV = D. 9, 20; XVI = M. 1, 19; XVII = M. 1, 26; XVIII = M. 1, 27; XIX = M. 1, 84; XX = M. 7, 4; XXI = D. 11, 9. Die Zitate V. XI, XV, XXI entsprechen nicht genau. Daß übrigens der Rājaratn. seine ganze Einleitung aus der Daḷ. Pūj. herübergenommen hat, wurde oben S. 91 bereits erwähnt.

[2]) A Contribution to the History of Ceylon, extracted from the Pújáwaliya (by B. GUṆASÉKARA), Colombo 1893. — A Contribution ... translated by B. GUṆASÉKARA, Colombo 1895. Text und Übersetzung umfassen Pūjāv. Kap. XXXIII, 3 und 4 und Kap. XXXIV.

unter sich und mit dem Bericht des M. vergleichend, im Zusammenhang verfolgen.

33. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß von den drei Chroniken der Rājaratn. dem M. am nächsten steht und aus ihm am ausgiebigsten schöpft. Pūjāv. und Rājāv. stehen unter sich in näherer Beziehung, wie aus einigen wichtigen Übereinstimmungen hervorgeht. Wie nicht anders zu erwarten ist, hat aber der Rājaratn. auch die Pūjāv. vor sich gehabt und gelegentlich abgeschrieben und ebenso auch den Nik. S. Einige Originalität zeigt die Rājāv. Sie bringt zu verschiedenen Berichten Einzelheiten bei, die entschieden volkstümliches Gepräge tragen, wie wir dies auch schon bei der Kuveṇilegende sahen.

Wörtliche Übereinstimmungen zwischen Pūjāv. und Rājaratn. finden sich z. B. in der Geschichte des Vaḷagamabā und der sieben Damiḷafürsten, die ihm für eine Zeitlang die Herrschaft entreißen.[1]) Ferner in der Geschichte der Regierung des Coranāga,[2]) wo der Rājaratn. nur nach seiner Gewohnheit ein Zitat einflicht. Auch in der Erzählung von den durch Mahadeḷiyā veranstalteten Festlichkeiten stimmt der Rājaratn. wörtlich zur Pūjāv.; auch die Rājāv. lehnt sich hier aufs genaueste, zum Teil im Wortlaut, an die Pūjāv. an.[3]) Endlich findet sich wörtliche Übereinstimmung zwischen Pūjāv. und Rājaratn. in der Geschichte von Aḍagemunu[4]), sowie in der von Gajabāhu, auf die ich später zurückkommen werde.

Aus dem Nik. S. 10—11 hat der Rājaratn. vielleicht die *ācariyaparamparā* entnommen, die er 15, 28—34 einschiebt, ehe er von der schriftlichen Aufzeichnung des Palikanons unter Vaḷagamabā berichtet. Es muß aber hervorgehoben werden, daß die Namenliste des Rājaratn. von der im Nik. S. enthaltenen, wie

---

[1]) Pūjāv. 18, 2 v. u. bis 19, 7 = Rājaratn. 15, 18—25. Vgl. M. 33, 34 ff. Die Pūjāv. nennt die von einem der Damiḷa fortgeführte Königin Somi, der Rājaratn. Sobhita, im M. 33, 55 heißt sie Somadevī. Die Namen sind überhaupt außerordentlich unsicher.

[2]) Pūjāv. 19, 11—16 = Rājaratn. 16, 26—17, 7. Vgl. M. 34, 11. Auch die Namen der Liebhaber der Anulā: Vāsukhīya und Beḷatissa hat der Rājaratn. 17, 12—13 aus Pūjāv. 19, 23 und 24 entnommen.

[3]) Pūjāv. 20, 10—16 von *siyak yodun* an = Rājaratn. 19, 25—31 (s. Rājāv. 37, 34—38, 4). Pūjāv. 20, 1—10 wtl. = Rājāv. 37, 28—34. Vgl. M. 34, 68 ff. (Mahādāṭhika).

[4]) Pūjāv. 20, 19—22 = Rājaratn. 20, 7—9. Vgl. M. 35, 1 ff. (Āmaṇḍagāmani).

auch von der der Smp., mehrfach abweicht. Sicher stammt aus dem Nik. S. der Bericht über die drei Konzilien, welchen der Rājaratn. 6—10 in die Geschichte des Devenipētissa einfügt, um auf Mahinda und seine Sendung überzuleiten. Das ganze ist nur ein mosaikartig aus einzelnen Sätzen des Originals zusammengesetzter Auszug aus Nik. S. 3—10.

Schließlich weise ich auf eine Reihe von Einzelnotizen hin, die der Rājaratn. allein bringt, während sie in Pūjāv. und Rājāv. fehlen, und die er unmittelbar aus dem M. entnommen hat. Sie beweisen die engere Anlehnung des Rājaratn. an das Epos Mahānāmas. Bei der Regierung des Bhātiya wird z. B. 17—18 eine Beschreibung von den Kostbarkeiten in der Reliquienzelle der großen Tope gegeben, die sich an M. 30, 62 ff. anschließt. Die Schilderung der verschiedenen Festlichkeiten (18—19), die Bhātiya zu Ehren der Tope veranstaltet, stammt aus M. 34, 40 ff. Die Verdienste des Königs Vahap werden 22, 16 ff. eingehender dargelegt und zwar nach M. 35, 71 ff. Auch die Beschreibung der Werke des Vyavahāratissa (24—25) ist dem M. 36, 30 ff. entnommen und so noch manche Einzelangabe.

Die Beispiele für wörtliche Übereinstimmungen zwischen Pūjāv. und Rājāv. sind zahlreich genug, um zu beweisen, daß der Verfasser der letzteren die erstere benützt und ausgeschrieben hat. So decken sich in beiden Quellen die Erzählung von Paṇḍukābhaya, die von König Asel, von Makalantis, von Vẹhẹp und von Deṭu Tissa.[1]) In anderen Berichten besteht zwar keine Übereinstimmung des Wortlautes, aber die Ähnlichkeit in der Fassung ist so groß, daß auch hier eine direkte Entlehnung sicher erscheint. Dies gilt z. B. von der Ankunft des Eḷāla, wo die Rājāv. nur einige ergänzende Notizen über Landungsplatz und Größe des von Eḷāla geführten Heeres beifügt, von Bhātiyas Besichtigung der Reliquienzelle in der Ruvanvẹli-Dagoba, von der Überwindung des Dämons „Rotauge“ durch Siri-saṅga-bō.[2]) Pūjāv. und Rājāv. sind

---

[1]) Pūjāv. 2, 7—12 = Rājāv. 18, 2 v. u. bis 19, 2; — Pūjāv. 16, 6—8 = Rājāv. 20, 32—34 (vgl. M. 21, 11); — Pūjāv. 19, 26—28 = Rājāv. 37, 18—20 (vgl. M. 34, 28: Kālakaṇṇi Tissa); — Pūjāv. 20, 32—21, 4 = Rājāv. 38, 12—19 (vgl. M. 35, 69 ff.: Vasabha), doch differieren beide Quellen wieder in den Namen der vom Könige angelegten Teiche; — Pūjāv. 22, 31—23, 6 = Rājāv. 41, 25—31 (vgl. M. 36, 118 ff.), nur läßt die Rājāv. die Namen der Teiche weg, und differiert auch bezüglich der Namen der Klöster von der Pūjāv.

[2]) Pūjāv. 16, 8—12 = Rājāv. 21, 1—10; — Pūjāv. 19, 28 ff. = Rājāv. 37,

auch die einzigen Quellen, die von der *bęminiṭi-sāya* genannten Hungersnot zu erzählen wissen.[1]) Weder M. noch Rājaratn. erwähnen sie. Allerdings weichen auch Pūjāv. und Rājāv. insoferne voneinander ab, als erstere sie in die Regierungszeit des Vaḷagamabā, letztere in die des Coranāga verlegt.

Von besonderer Wichtigkeit aber ist der Passus über Mahasen, den letzten König der „großen Dynastie“. Die Rājāv. gibt hier lediglich den Bericht der Pūjāv. wieder.[2]) Diese aber verschweigt gänzlich die Übeltaten des Mahasen, die Verfolgung der Mönche des Mahāvihāra oder die Zerstörung des Lohapāsāda, und zählt nur seine verdienstvollen Werke auf. Der M. schließt mit den Worten: „So häufte dieser Fürst Verdienst und Schuld in großer Menge an.“ Die Pūjāv. endigt: „Er regierte 27 Jahre und ging in die Götterwelt ein.“ Man möchte fast glauben, daß dies kein Zufall ist, daß vielmehr hier in der Pūjāv. und damit auch in der Rājāv., eine Tradition zum Ausdruck kommt, die nicht auf den Mahāvihāra zurückgeht. Es darf dabei vielleicht darauf hingewiesen werden, daß Pūjāv. und Rājāv. auch die Unterdrückung der Vaitulyasekte unter Vyavahāratissa und Goṭhābhaya nicht erwähnen. Der Rājaratn. 27, 3 v. u. ff. schließt sich in seinem Berichte über Mahasen ganz an den des M. an und spricht auch 24, 26 ff. und 27, 5 ff. von der Bekämpfung der Vaitulyasektierer.

Neue Einzelheiten bringt die Rājāv. in der Geschichte von Kāvantissa, dem Vater des Duṭṭhagāmaṇi. Im ganzen geht sie zusammen mit dem M. 22, 13 ff., doch ist hier die Erzählung etwas knapp und in einigen Punkten minder klar als dort. Die Rājāv. berichtet so:

„Kęlaṇitissa[3]) hatte einen jüngeren Bruder, der verbotenen

---

21 ff. (vgl. M. 34, 49 ff.); — Pūjāv. 21, 3 v. u. ff. = Rājāv. 40, 10 ff. Auch in der Geschichte vom Ende des Siri-saṅga-bō begegnen wir zu Anfang (Pūjāv. 22, 9 ff. = Rājāv. 40, 22 ff.) und am Schluß (P. 22, 28—31 = R. 41, 21—24) wörtlichen Anklängen.

[1]) Pūjāv. 19, 8; Rājāv. 36, 22 ff. Nach der R. fällt die Hungersnot in den Beginn der Śaka-Aera = 78 n. Chr. Vgl. weiter unten.

[2]) Pūjāv. 23, 6—29 = Rājāv. 41 l. Z. bis 42, 23. Das Ende des Mahāsena und damit des Mahāvaṃsa setzt die P. 846 J., 9 M., 25 T. n. B., die R. 844 J., 9 M., 25 T. n. B. = 304, bzw. 302 n. Chr.

[3]) Rājāv. 21, 14 ff. Kęlaṇitissa gehörte wie Kāvantissa zu der Dynastie von Rohaṇa, die Mahānāga, der jüngere Bruder des Devānampiyatissa, gegründet hatte. Eine Linie residierte in Kęlaṇi, die andere in Mahāgāma (Rājāv.

Umgang mit der Königin unterhielt. Das kam dem Könige zu Ohren. Dieser ließ heimlich einen Roḍiyā kommen und sagte zu ihm: „Ich will mein königliches Gefolge und meinen jüngeren Bruder berufen; wenn ich dich dann frage: gibt es jemand, der von niedrigerer Kaste ist als du? sollst du antworten: der jüngere Bruder, der im gleichen Hause (mit dem älteren Bruder) wohnt, ist von niedrigerer Kaste wie ich.“ Als der Roḍiyā inmitten des königlichen Gefolges gefragt wurde, erwiderte er so wie man ihn angewiesen. Aus Scham über solche Worte verließ der Prinz Kẹlaṇi und wohnte in Uḍugampola.

„Damals lebte in Kẹlaṇi ein Presbyter mit 500 Mönchen als Gefolge, der dem Kẹlaṇitempel Blumen spendete und ständig Heilsprüche rezitierte, und der deshalb vom Könige Almosen genoß. Des Königs Kāvantissa Bruder nun war ein Schüler dieses Presbyters gewesen und hatte daher eine ähnliche Handschrift wie dieser.[1]) Während er nun in Uḍugampola weilte, ließ er einen Mann das gelbe Mönchsgewand anlegen, schrieb einen Brief an die Königin, in dem er ihr sein arges Leid klagte, übergab ihn dem als Priester verkleideten Burschen und schickte ihn weg mit dem Auftrage: „Wenn der Priester mit seinen 500 Genossen, um das Almosen zu empfangen, in das Königshaus sich begibt, geselle dich zu ihnen, nimm am Ende Platz und laß dir Almosen reichen. Die Königin wird, wenn der Presbyter nach Empfang des Almosens fortgeht, ihn zu geleiten sieben Schritte vor das Tor des Königshauses herauskommen. Dann laß du diesen Brief in der Nähe der Königin fallen.“ Der Bursche ging, als wollte er an der Almosenspende teilnehmen und ließ heimlich den Brief in der Nähe der Königin fallen. Aber der König hörte das Geräusch des zur Erde fallenden Blattes, wandte sich um und sah, wie die Königin den Brief aufhob. Er kam, nahm ihr ihn aus der Hand und dachte: „Die Handschrift ist von keinem anderen (als dem Presbyter), der Schurke schreibt Briefe an meine Gattin.“ Er ließ den Presbyter greifen, in einen Kessel mit Öl werfen und darin sieden. Den Burschen, der den Brief gebracht, ließ er festnehmen

---

20, 24; 21, 12). Vermutlich war Kẹlaṇitissa ein Bruder oder Vetter des Goṭhābhaya, des Vaters des Kākavaṇṇatissa. Vgl. Pūjāv. 16, 16 und 17.

[1]) Es handelt sich durchaus nicht um ein Verstellen der Handschrift, wie B. Guṇasékara in seiner Übersetzung annimmt. So ist das sgh. *raju-gē mal mē terunvahansē-gen akuru igeṇa-geṇa ē terun-vahansē-gē akuru hẹṭiya-ṭa liyannēya* sicher nicht zu verstehen.

und in den Fluß stürzen. Ebenso ließ er die Königin binden und ertränken.

„Der König Keḷaṇitissa, der töricht gehandelt hatte, weil er seines Bruders Handschrift nicht erkannte, und weil er nicht wußte, daß der Prinz wie sein Lehrer schrieb, ließ in seiner Verblendung den Presbyter sieben Tage lang in dem Kessel mit Öl, in den er ihn geworfen, sieden, aber das Öl war wie kaltes Wasser. Vermöge seines himmlischen Auges erkannte der Presbyter, daß er für eine Sünde zu büßen habe, die er in einer früheren Geburt als Hirte durch Tötung einer Mücke beim Kochen von Milch begangen hatte. Er sprach lachend: das kommt von der früher begangenen Sünde, rief den Leuten zu und erklärte ihnen, daß sein gegenwärtiger Leib nur ein Makel sei für die Buddhawürde, und verbrannte zu Asche.

„Man muß wissen, daß bis zu jener Zeit das Meer sieben *gav* (etwa 42 km) von Keḷaṇi entfernt war. Da nun aber die Gottheiten, welche die Obhut über Laṅkā hatten, grollten, begann der Ozean zu schwellen. Im Dvāpara-Zeitalter waren infolge der Ruchlosigkeit des Rāvaṇa seine Burg, 25 Paläste und 400 000 Häuserreihen im Meere versunken. Jetzt wurden wegen des Frevels des Keḷaṇitissa von Laṅkā elf Zwölftel mit Einschluß von 100 000 Hafenorten, 970 Fischerdörfern und 470 Perlfischerdörfern vom Ozean verschlungen.[1]) Mannārama blieb erhalten, und von den Hafenorten blieb Kaṭupiṭimādampē übrig.

„Als der König Keḷaṇitissa von dem Anschwellen des Ozeans hörte, ließ er seine jugendliche Tochter[2]) das Haupt waschen, ein Bad nehmen, in ein noch unbenütztes seidenes Gewand sich kleiden und ihren Schmuck anlegen; dann nahm er ein Boot, hieß die Prinzessin im Innern des Bootes Platz nehmen und das Boot zudecken, befestigte oben dran eine Inschrift und ließ das Boot hinaus auf die See. Der König selbst bestieg seinen Elefanten, um das Anschwellen des Ozeans zu beobachten. Die erzürnte Flut aber verschlang den Elefanten und den König, und nachdem sie den König, wie von der Feuersglut der Avīcihölle umhüllt, an eine Stelle geführt, wo das Wasser in einem rings von Feuer-

---

[1]) Wir haben hier eine lokale Flutsage, die offenbar der Volksüberlieferung von Rohaṇa angehört.

[2]) Interessante Reminiscenz an das Menschenopfer! Vgl. zum Gegenstand Frazer, The Golden Bough II, 38 ff.

flammen überdeckten Erztrichter verschwindet,[1]) stürzte der König in diese Hölle und muß hier Qualen erdulden.

„Weil aber die dem Ozean zum Opfer gebrachte Prinzessin viele verdienstliche Werke getan hatte und in einem späteren Leben die Mutter des Buddha Maitreya werden sollte, so führten die Wolkengeister und Seegöttinnen das Boot mit dem Winde südwärts und trieben es nach Māgama im Ruhuṇalande. Fischer, die dem Könige Kāvantissa Fische lieferten, kamen herbei, sahen das Boot auf dem Meere und die oben auf dem Verdeck angebrachte Inschrift und berichteten es dem Könige. Wie der König Kāvantissa die Sache vernahm, ging er hin und ließ das auf der See treibende Boot einholen. Er sah die oben angebrachte Inschrift und las die Worte: ‚Die Tochter des Königs Kęlaṇitissa, dem Meere zum Opfer gebracht‘. Da ließ er den Verschluß des Bootes entfernen, ließ die Prinzessin auf einem Haufen von Edelsteinen niedersitzen, goß ihr Wasser auf die Hände und machte sie zu seiner Königin. Er erbaute ein Kloster an der Stelle, gab ihr den Namen Vihāramahādevī und führte sie in festlichem Zuge in die Stadt Māgam.“ [2])

In der Folge wird Vihāradevī die Mutter des Duṭṭhagāmaṇi.

Auch die Geschichte von der *Bęmiṇiṭi*-Hungersnot unter Coranāga in der Rājāv. ist eine Bereicherung des epischen Sagenstoffes und enthält echte volkstümliche Züge. Milindu,[3]) der König von Sāgal in Jambudvīpa, entbrannte in sündhafter Liebe

---

[1]) Der Text lautet: *mūda kalakirī ē ętu hā raju galvā e raju Avīcinarakayehi ginidęlin vęluvāk-men giniḍelin vęlā-vasāgęṇa lō-kabalaka diya nasana tęna-ṭa gęṇa-gos van-sañda* ... Meine Übersetzung ist konjektural; die B. Guṇasékara's befriedigt aber auch nicht.

[2]) Neu sind, gegenüber dem Bericht des M., folgende Punkte: 1. Das Motiv mit dem Roḍiyā. In der Vorführung des Mannes liegt wohl zugleich eine versteckte Drohung gegen die ehebrecherische Königin. Vgl. mein Ceylon, S. 118. — 2. Das Motiv der ähnlichen Handschrift, wodurch sich erklärt, wie der Verdacht auf den Presbyter fallen konnte. — 3. Die Einzelheiten der großen Flut und bei der Opferung der Königstochter.

[3]) Rājāv. 36, 23 ff. Nach Angabe der R. fiel, wie schon erwähnt, die Hungersnot in den Beginn der Śakyaära (78 n. Chr.) in die Regierungszeit des Coranāga. Den Tod dieses Fürsten berechnet die gleiche Quelle auf 623 n. B. = 80 n. Chr. Nach der Chronologie des M. regierte Coranāga 62—50 v. Chr. Pūjāv. 19, 8 verlegt die *bęmiṇiṭi-sāya* unter Vaḷagamabā, der nach dem M. 104 bis 76 v. Chr. regierte.

zu einer Brāhmaṇenfrau und beseitigte ihren Gatten durch heimtückisch ersonnene Anschuldigung. Aber die Frau verharrte in ihrer Pflicht. Sie fluchte dem Könige mit den Worten: „So wahr ich meine Treupflicht bewahrt habe, soll das Land des Königs zugrunde gehen.“ Hierauf schmierte sie Kohle (*aňdun-aňguru*) an ihre Fußsohlen, schleuderte drei Handvoll Wasser in die Luft, klatschte dreimal in die Hand, ging in ihr Haus, verschloß die Türe und starb. Der Fluch ging in Erfüllung: der Regen blieb aus, und zwölf Jahre lang herrschte in Jambudvīpa Hungersnot. Auch Ceylon litt drei Jahre lang an Dürre und Mißernte.

Endlich enthält auch die Geschichte vom Tod des Siri Saṅghabodhi in der Rājāv. einige Züge, die im Bericht des M. fehlen.[1]) Der König verweilt, nachdem er seinem Nebenbuhler Goṭhābhaya das Feld geräumt hat, als Mönch gekleidet im Walde da, wo später der Attanagalu-vihāra erbaut wurde. Ein armer Mann trifft ihn hier und läßt sich mit ihm, ohne ihn zu kennen, in ein Gespräch ein. Er erzählt ihm von dem Preise, den Goṭhābhaya für den Kopf des Saṅghabodhi ausgesetzt habe. Hierauf teilt er mit dem Könige sein aus Reis und kleinen Fischchen bestehendes Mahl. Der König denkt bei sich: Wenn ich dereinst ein Buddha werden soll, dann sollen diese Fischchen im Wasser schwimmen. Er ruft die Götter zu Zeugen auf und wirft die Fische in den Teich, bei dem er sitzt. Und siehe, sie schwimmen munter im Wasser umher. Ebenso streut er den Reis hin, und er beginnt augenblicklich zu keimen. Nun nennt Saṅghabodhi seinen Namen und bietet dem Manne seinen Kopf als Dank für das gereichte Mahl. Wenn man aber etwa die Echtheit des Kopfes bezweifle, so solle er ihn mit Sandelwasser und Milch besprengen, salben und auf einen Stuhl stellen; dann werde er Zeugnis geben. Er trennt hierauf selbst sein Haupt vom Rumpfe. Der Mann bringt es dem König Goṭhābhaya, und wie dieser bezweifelt, daß es wirklich des Nebenbuhlers Haupt sei, verfährt er mit demselben, wie Saṅghabodhi ihn angewiesen. Da springt der Kopf dreimal durch die Macht der Götter in die Höhe und spricht die Worte: Ich bin der König Siri Saṅghabodhi.[2])

---

[1]) Rājāv. 40, 22ff. Vgl. M. 36, 92ff.

[2]) Neu ist gegenüber der Erzählung des M. der Hinweis auf die künftige Buddhaschaft des Saṅghabodhi. Das Motiv fehlt in dieser Form auch im Hatthav., wo die Geschichte von der Selbstaufopferung des Königs in Kap. VIII

Wir sehen also, wie unter den singhalesischen Quellen namentlich die Rājāv. manches Detail zu dem Stoffe des M. hinzuträgt, dessen Herkunft zunächst unbekannt ist. Erwähnt sei auch, daß die Rājāv. 19, 8 (auch MBv. 112, 19) nach dem Könige Paṇḍukābhaya einen König Gaṇatissa nennt, der in den Listen des D. und M. fehlt. Sie gibt ihm eine Regierungszeit von 40 Jahren, ohne sonst etwas von ihm zu berichten, dem Paṇḍukābhaya eine solche von 30 Jahren. Da nach dem M. 10, 106 und auch nach der Pūjāv. 2, 17 Paṇḍukābhaya 70 Jahre regierte, so erscheint in der Rājāv. diese Zeitperiode nur auf zwei Fürsten verteilt. Übrigens nennt auch Rājaratn. 6, 5 den Gaṇatissa, setzt ihn aber nicht nach, sondern vor Paṇḍukābhaya.

Daß die singhalesischen Chroniken hier und da in Einzelheiten vom M. abweichen, ist leicht begreiflich. Merkwürdig ist aber, was sie übereinstimmend von der Regierung des Gajabāhu erzählen. Ihr Bericht ist hier einer sonst durchaus unbekannten Überlieferung entnommen.[1]) Der M. sagt von diesem Fürsten nur, daß er Klöster erbaute oder erweiterte, Thūpas errichtete und den Gāmanitissateich anlegte. Ganz anders unsere singhalesischen Chroniken und unter ihnen am ausführlichsten wieder die Rājāv. Schon unter Gajabāhus Vorgänger waren Tamils aus dem Soḷilande eingebrochen und hatten 12000 Gefangene fortgeschleppt. Als nun einmal Gajabāhu nachts in der Stadt umherwanderte, hörte er eine Frau klagen. Er zeichnete das Haus, ließ am folgenden Tage die Frau herbeiführen und hörte, daß sie um ihre beiden Söhne geklagt habe, die unter den 12000 ins Soḷireich fortgeführten Gefangenen sich befänden. Der König machte sich sofort zu einem Kriegszuge gegen die Tamils auf. Er nahm den Riesen Nīla mit sich, schlug die See mit einer Eisenkeule, so daß sie sich teilte und er mit dem Heere hindurch ziehen konnte, und drang zur Hauptstadt von Soḷi vor. Der Tamilkönig weigerte sich zuerst die Gefangenen freizugeben.

---

erzählt ist. Doch findet sich eine Andeutung, wenn in VIII, 5 der König sich zum Hergeben des Kopfes durch den Gedanken bestimmen läßt, daß er mit solchem *ajjhattikadāna* die *dānapāramitā* vollziehe. Neu ist ferner das Motiv, wie das vom Rumpf getrennte Haupt sich selbst als das des Saṅghabodhi zu erkennen gibt. Vgl. Hatthav. VIII, 11—12.

[1]) Vgl. M. 35, 115ff. (D. 22, 13—14; 28) mit Pūjāv. 21, 5ff.; Rājaratn. 23, 9ff.; Rājāv. 38, 23ff. S. auch Raṇasiṅha, Which Gaja Bahu visited India?, JRAS. C. B. Nr. 45, 1894, S. 144ff.

Aber Gajabāhu ergriff eine Handvoll Sand und preßte Wasser aus ihm heraus, und dann nahm er seine Keule und preßte ebenfalls Wasser aus ihr. Diese Kraftprobe setzte den Tamilfürsten so in Furcht, daß er nicht nur die gefangenen Singhalesen, sondern auch eine gleiche Anzahl Tamils auslieferte. Gajabāhu gab die ersteren ihren Familien wieder, die letzteren siedelte er in verschiedenen Teilen der Insel an. Auch die Almosenschale des Buddha, die unter Vaḷagamabā von den Tamils fortgeschleppt worden war, und andere kostbare und heilige Gegenstände brachte Gajabāhu nach Ceylon zurück.

Zusammenfassung.

34. Die Schriftwerke, die uns, außer Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa nebst seiner Ṭīkā, vornehmlich beschäftigt haben, sind, chronologisch geordnet, die folgenden:

1. Samanta-Pāsādikā (1. Drittel des 5. Jahrh.),
2. Mahābodhivaṃsa (letztes Viertel des 10. Jahrh.),
3. Dāṭhāvaṃsa (kurz nach 1211) nebst Daḷadāpūjāvali (um 1300),
4. Pali Thūpavaṃsa (um 1250) und Sgh. Thūpavaṃsa (kurz vor 1260),
5. Dhātuvaṃsa (Zeit unbekannt),
6. Pūjāvali (2. Hälfte des 13. Jahrh.),
7. Nikāyasaṅgraha (Ende des 14. Jahrh.),
8. Rājaratnākara (Mitte des 16. Jahrh.),
9. Rājāvali (Anfang des 18. Jahrh.).

Die letzte Grundlage, auf die wir zurückzugehen haben, bildet die alte Aṭṭhakathā. Auf ihr ruhen außer dem Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa die Samanta-Pāsādikā sowie die Jātaka-Nidānakathā. Diese vier Werke sind in erster Linie für die Gestaltung und den Inhalt der weiteren Überlieferung maßgebend geworden. Alle die späteren Schriftwerke stehen zu ihnen in einem Abhängigkeitsverhältnisse, haben aber auch voneinander in ausgedehntem Maße entlehnt.

Auf JNk., Smp., M. beruht zunächst der Mahābodhivaṃsa. Bereits jetzt bildet sich, anscheinend unter dem Einfluß der JNk.,

der für die jüngere Literatur so charakteristische Brauch aus, die Einleitung mit der Geschichte des Buddha Dīpaṅkara und des Bodhisatta Sumedha beginnen zu lassen, die folgenden Buddhas mehr oder minder summarisch zu behandeln und so auf Gotama Buddha zu kommen. Seine Lebensgeschichte führt dann hinüber zu dem besonderen Zweck, den der Autor jeweils mit seiner Schrift verfolgt. Solche Stoffanordnung zeigen Dāṭhav., Thv., Pūjāv., Dhv., Nik. S. Auch die Jātakaṭṭhakathā diente dem MBv. als Vorlage für sein II. Kapitel. Der Smp. sind, vielfach im Wortlaut, Abschnitte über die drei Konzilien und über Mahinda entnommen. Unverkennbar ist hier die gleichzeitige Anlehnung an den M., namentlich auch was die Anordnung des Stoffes und die Belebung durch Verszitate betrifft. Nicht ausgeschlossen ist, daß der Autor des MBv. gelegentlich auch noch die alte Ak. zu Rate zog.

Vom Dāṭhāvaṃsa läßt sich vielleicht annehmen, daß für sein einleitendes Kapitel die Einleitung des MBv. das Vorbild abgab. Den Stoff zur Geschichte der Buddhabesuche in Kap. II entnahm er dem M. Für die späteren Abschnitte schöpft er aus lokaler Überlieferung. Auch aus dem Mahāparinibbānasutta wurde Stoff entnommen.

Als ein Werk, das so recht die kompilatorische Arbeitsweise seiner Zeit charakterisiert, kann der Thūpavaṃsa gelten. Auch ihm dienen als Grundlage die JNk. für die Einleitung, die Smp. für die Geschichte des Asoka und der unter ihm ausgesandten Missionen, insbesondere der des Mahinda, und der M. für die übrigen Teile. Unfraglich wurde auch die MṬ. benützt, gelegentlich auch M.P.S. und Dāṭhāv., möglicherweise für einzelne Stücke noch die Ak. Einige Abschnitte finden sich jedenfalls im Thv., für welche andere Quellen als die genannten angenommen werden müssen.

Der Dhātuvaṃsa bringt nach der schablonenmäßigen Einleitung, die ganz knapp gehalten ist, die Legende von den Buddhabesuchen nach dem M., doch werden für die des dritten Besuches wie für die späteren Teile Lokaltraditionen verwertet, die im Epos nicht enthalten sind. Aber auch diese Traditionen werden vielfach in die Darstellungsform des M. gekleidet, ein Beweis von dem immer mehr wachsenden Ansehen der Dichtung des Mahānāma.

Der Nikāyasaṅgraha ist wieder eine bloße Kompila-

tion, die aus Smp., MBv., M. und Thv. geschöpft hat. Ob er auch noch die Ak. benützte, ist nicht mit Bestimmtheit anzugeben.

Die Pūjāvali — ich spreche nur vom Schlußkapitel —, der Rājaratnākara und die Rājāvali beruhen in der Hauptsache auf dem M. Vom Rājaratn. ist außerdem zu erweisen, daß er auch Pūjāv. und Nik. S. benützt und seine Einleitung der Daḷ. Pūj. entnommen hat. Die Rājāv. benützte neben M. die Pūjāv., an die sie in einigen wichtigen Punkten sich anlehnt, und den Rājaratn. Aber die drei genannten Chronikwerke haben doch, wenn auch in beschränktem Maße, eine selbständige Bedeutung neben dem M., von dem sie in manchen Einzelheiten, einer anderen Überlieferung folgend, abweichen. Am meisten neuen Stoff und zwar aus offenbar volkstümlicher Überlieferung bietet die Rājāvali.

Anhang.

Vergleichende Analyse des Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa
mit Verweisen auf
die Parallelstellen der übrigen Literatur.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
I. 1—5. Prooemium. JNk. 2—30; 30—44; MBv. 10—11; MṬ. 77, 14 ff., 35, 13—40, 21; Dāṭhāv 1, 11—22; Daḷ. Pūj. 2–4; PThv. 2—6, 6—14; SThv. 1—8, 8—17; Dhv. 1; Nik. S. 1—2; Sās. 2, 9—15.	I. 1—4. Prooemium. 5—10. Liste der früheren Buddhas, aus deren Mund der Bodhisatta die Weissagung seiner künftigen Buddhaschaft empfing.

Lebensgeschichte des Buddha bis zur *sambodhi:* JNk. 47—68; MBv. 12 bis 28; MṬ. 40—41; Dāṭhāv. 1. 23—36; Daḷ. Pūj. 4—6; PThv. 14—16; SThv. 17—29; Dhv. 1, 12—21; Nik. S. 2, 5—20; Sās. 2, 16—27.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
I. 6—14. Gotama erlangt die Buddhawürde.	I. 11—13. Gotama erlangt die Buddhawürde.

JNk. 68—77; MBv. 28—34; MṬ. 41, 25—42, 11; Dāṭhāv. 1, 37—60; Daḷ. Pūj. 6—7; PThv. 16; SThv. 29—58; Dhv. 1, 21—2, 10; Nik. S. 2, 20—28; Sās. 2, 27—3, 4.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
I. 15—28. Er schaut im Geiste die künftigen Schicksale Ceylons und der Kirche. MṬ. 42, 16—43, 23.	
I. 29—44. Erste Lehrtätigkeit des Buddha.	I. 14—18. Erste Lehrtätigkeit des Buddha.

JNk. 77 ff.; MBv. 34 ff.; MṬ. 43, 24—44, 34; Dāṭhāv. 1, 61—62; Daḷ. Pūj. 8 PThv. 16—17; SThv. (58—66), 66—69; Dhv. 2, 10—32; Nik. S. 2, 28—29.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
I. 45—81. Erster Besuch in Laṅkā; Verpflanzung der Yakkhas nach Giridīpa.	I. 19—30. Erster Besuch in Laṅkā, Verpflanzung der Yakkhas nach Giridīpa.

Smp. 332, 26—30; MBv. 130—131; MṬ. 44, 35—51, 15; PThv. 47, 1—13; SThv. 134, 2—24; Dāṭhāv. 2, 1—6; Daḷ. Pūj. 8—9; Dhv. 2, 32—3, 16; Rājaratn. 4, 23—5, 10; Sās. 15, 27—30.

MBv. 131, 14—17; MṬ. 51, 15—37; PThv. 47, 13—24; SThv. 134, 24—135, 1; Dāṭhāv. 2, 7—10; Daḷ. Pūj. 9, 11 bis 25; Dhv. 3, 16—31; Rājāv. 29, 26—32.	I. 31—36. Buddha predigt den Devas und läßt die Haarreliquie zurück, über der Sumana die Mahiyaṅganatope errichtet.
PThv. 47, 25—35; SThv. 135, 1—14; Dāṭhāv. 2, 50—51; Dhv. 3, 31—4, 7; Rājāv. 29, 32—30, 10.	37—43. Weitere Geschichte der Tope bis auf Duṭṭhagāmani.
II. 1—51. Krieg der Nāgafürsten Mahodara und Cūḷodara. Buddha besucht Laṅkā zum zweitenmal und legt den Streit bei. Huldigung des Nāgafürsten Maṇiakkhika.	I. 44—70. Krieg der Nāgafürsten Mahodara und Cūḷodara. Buddha besucht Laṅkā zum zweitenmal und legt den Streit bei. Huldigung des Nāgafürsten Maṇiakkhika.

Smp. 332, 30—32; MBv. 131—132; Dāṭhāv. 2, 11—18; Daḷ. Pūj. 9—10; Dhv. 4, 9—36; Sās. 16, 1—2.

II. 52—69. Dritter Besuch des Buddha in Laṅkā bei Maṇiakkhika. B. weiht die Stätte, wo künftig der Bodhibaum zu stehen kommen soll.	I. 71—83. Dritter Besuch des Buddha in Laṅkā bei Maṇiakkhika. B. weiht die künftigen heiligen Plätze Ceylons.

Smp. 332, 32—333, 3; MBv. 132; Dāṭhāv. 2, 19—28; Daḷ. Pūj. 10, 2—11, 3; Dhv. 4—9 (vgl. oben 31); Sās. 16, 2—7.

Fortsetzung der Lebensgeschichte Buddhas: JNk. 81—94; MBv. 38—58.

Buddhas Nirvana: MBv. 82—85; PThv. 17—19; SThv. 69—71; Dāṭhāv. 2, 29—37; Daḷ. Pūj. 11, 3—30; Dhv. 9—10; Nik. S. 2, 29—3, 1.

Ereignisse unmittelbar nach dem Nirvana, Streit um die Reliquien und Verteilung derselben: Smp. 283; MBv. 85; MṬ. 92, 25 ff.; PThv. 19—22, 22, 4—26; SThv. 71—77, 77, 17—85; Dāṭhāv. 2, 38—57; Daḷ. Pūj. 12—13; Nik. S. 3, 1—9; Rājaratn. 6, 27—7, 6.

III. 1—9. Könige von Mahāsammata bis Accimā.	II. 1—6. Könige von Mahāsammatā bis Accimā.
MṬ. 79—80; Rājāv. 5—7, 14.	
III. 10—13. Erläuterung der verschiedenen Zahlbezeichnungen.	

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
III. 14—34 a. Könige von Accimā bis Makhādeva mit Nennung des letzten Fürsten jeder Dynastie, sowie der Residenzstadt.	II. 7—9. Dynastien bis Makhādeva; nur Angabe der Zahl der Fürsten jeder Dynastie.
MṬ. 81—83, 7; Rājāv. 7, 14 ff.	
III. 34b—41b. Könige von Makhādeva bis Okkāka.	II. 10—11. Könige von Makhādeva bis Okkaka.
MṬ. 83, 7—84, 7; Rājāv. 7, 18—8, 7. Gründung der Sakyadynastie MṬ. 84, 8—85; Rājāv. 8, 7—12, 23.	
III. 41b—44a. Von Okkākamukha bis Jayasena.	II. 12—15 a. Von Okkakamukha bis Jayasena.
III. 44b—47. Sīhahanu und seine Familie, aus der Buddha hervorgeht.	II. 15b—24. Sīhahanu und die Familie des Buddha.
MṬ. 86, 87; Rājāv. 12, 23—28.	
III. 48—50. Rückblick.	
III. 51—61. Suddhodana und Bhātiya; Bimbisāra und Ajātasattu und ihr Verhältnis zum Buddha.	II. 25—32. Bimbisāra und Ajātasattu und ihr Verhältnis zum Buddha. MṬ. 88—89.
IV. 1—26. Fünfhundert auserlesene Mönche halten unter Kassapas Leitung das erste Konzil ab. Der Kanon wird festgestellt unter Mitwirkung von Upāli und Ānanda. CV. XI; D. 5, 1—15; Smp. 283—291; MBv. 85—96; Nik. S. 3, 10—4, 17; Rājaratn. 7, 6—21; Sās. 3, 19—5, 25.	III. 1—42. Auf Anregung von Mahākassapa halten fünfhundert Mönche in der Sattapaṇṇi-Höhle bei Rājagaha unter Ajātasattus Schutz das erste Konzil ab, auf dem, hauptsächlich durch die Mithilfe der Theras Upāli und Ānanda der Kanon festgestellt wird.
Ajātasattu errichtet das *Dhātunidhāna*: PThv. 26, 26—28, 12; SThv. 85, 34—88, 21. Vgl. M. 31, 17 ff.; MṬ. 408 und 411.	
IV. 27—46. Upāli wird von Buddha als Kirchenoberhaupt anerkannt, ihm folgt Dāsaka, diesem Soṇaka.	D. 5, 69—107; M. 5, 107—121; Sās. 13, 6—8; 20, 26—21, 1.
ācariyaparamparā: Smp. 291—293; 313, 5—314, 16; vgl. 341—343; Nik. S. 10—11; Rājaratn. 15, 28—34; Sās. 19, 28—20, 5.	

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
Smp. 321, 3—14; MBv. 96, 1—6; Nik. S. 4, 17—21; Rājaratn. 7, 22—26; Gesch. d. Susunāga: MṬ. 100—101.	IV. 1—8. Auf Ajātasattu folgen Udayabhadda, Anuruddha, Muṇḍa, Nāgadāsa. Durch Revolution gewinnt Susunāga den Thron; sein Sohn ist Kālāsoka.
IV. 47—53. Die Vajji-Mönche zu Vesālī proklamieren die *dasa vatthūni*. Es versammeln sich in Vesālī siebenhundert Mönche zum zweiten Konzil und erklären ihre Zugehörigkeit zur alten Lehre. CV. XII; D. 5, 16—38; Smp. 293—294; MBv. 96—98; Nik. S. 4, 21—6, 12 (Episode von Kālāsokas Traum 5, 13—32); Rājaratn. 7—8; Sās. 5, 27—7, 21.	IV. 9—65. Die Vajji-Mönche zu Vesālī proklamieren die *dasa vatthūni*. Der Thera Yasa tritt ihnen zuerst entgegen. Er und andere hervorragende Mönche legen die Streitfragen dem Revata vor, der die *d. v.* für Irrlehren erklärt und die Abgesandten der Vajji zurückweist. Diese verleumden ihre Gegner bei Kālāsoka, der jedoch durch einen Traum belehrt wird. Die orthodoxen Mönche widerlegen die *d. v.* in Vesālī und halten dort unter Revatas Vorsitz das zweite Konzil ab.
V. 1—15. Zweiter Bericht vom 1. Konzil.	
V. 16—38. Zweiter Bericht vom 2. Konzil. Die Vajji-Mönche nehmen auf einem besonderen Konzil, der *mahāsaṅgīti*, einen abgeänderten Kanon an.	Sās. 13, 24—14, 3.
V. 39—54. Nach diesem ersten Schisma entsteht eine Reihe weiterer Sekten.	V. 1—13 Nach der Abtrennung des Mahāsaṅgha vom Theravāda entsteht eine Reihe weiterer Sekten.

MBv. 96—97. Vgl. MBv. 109—110; Nik. S. 8, 7 ff., 8, 25—9 l. Z.; Sās. 14, 3—19; vgl. 24, 10—25, 4.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
V. 55—59. Weissagung von Tissa Moggaliputta.	
V. 60—68. T. M. erhält von Siggava die Priesterweihen.	Vgl. M. 5, 98—105.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
V. 69—107. Aufzählung der Kirchenhäupter von Upāli bis T. M. und Feststellung ihrer Lebenszeit. Nachfolger des T. M. ist Mahinda.	Vgl. D. 4, 27—46; M. 5, 122—132; Sās. 13, 7—9; 21, 1—4.
MBv. 98 (Namen der Söhne des Asoka und der Nanda); Nik. S. 6, 29—7, 3; Rājaratn. 8, 10 ff. Gesch. der Nanda. MṬ. 117, 17 ff. Gesch. der Moriya: MṬ. 119, 8 ff., des Candagutta: 121, 22 ff.; 124, 33 ff., des Bindusāra MṬ. 124, 3 ff. Zur Gesch. des Asoka: MṬ. 125, 35 ff. Sein Regierungsantritt Smp. 299, 17 ff.; MBv. 98—100; MṬ. 127, 30 ff.; PThv. 28, 17 ff.; SThv. 88, 26 ff.; Nik. S. 7, 3 ff.; Rājaratn. 8, 16 ff.	V. 14—21 a. Auf Kalasoka folgen dessen zehn Söhne, hierauf die neun Nanda, von denen Dhanananda der letzte ist. Er wird getötet von Canakka, der den Candagutta aus dem Moriya-Geschlecht auf den Thron erhebt. Ihm folgt Bindusāra, diesem Asoka nach Ermordung seiner Brüder.
VI. 1—14. Piyadassana (Asoka) wird König; sein Regierungsantritt ist von allerlei Wundererscheinungen begleitet.	V. 21 b—35. Der Regierungsantritt des Asoka ist von allerlei Wundererscheinungen begleitet.
Smp. 299, 17—300, 13; MBv. 100, 8—18; PThv. 28, 22—29, 6; SThv. 88, 35—89.	
VI. 24—56. Asoka, anfänglich Anhänger der Brāhmanen, wird durch Nigrodha zur Buddhalehre bekehrt.	V. 36—42. Asoka, anfänglich Anhänger der Brāhmanen, erblickt den Nigrodha.
Smp. 300, 32—301, 19; 302, 5—21; MBv. 100, 14—21; 100, 27—101, 10; PThv. 29, 23—37; 30, 23—37; SThv. 91, 32—92, 8; 93, 17—32.	
Smp. 301, 19—302, 5; MBv. 100, 22 bis 27; PThv. 30, 5—37; SThv. 92, 33—93, 17.	V. 43—50 a. Nigrodha ist der Sohn des Sumana, Bruders des Asoka. Nach der Ermordung des Vaters von der Mutter in einem Caṇḍāladorfe geboren und erzogen, erhält er von dem Thera Mahāvaruṇa die Weihen.
Smp. 302, 21—24; PThv. 30, 37—38; SThv. 93, 35—36; Pūjāv. 2, 26—3, 12; Rājāv. 19, 13—20.	V. 50 b—63. In einer früheren Existenz waren Asoka, Nigrodha und Devānampiyatissa Brüder, die vom Handel lebten.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
VI. 57—99. Asoka erzeigt der Buddhagemeinde Verehrung durch reiche Spenden und Erbauung vieler Klöster.	V. 64—88. Asoka läßt den Nigrodha zu sich rufen und wird von ihm bekehrt. Er gibt der Buddhagemeinde reichliche Spende und erbaut für sie viele Klöster.

Smp. 302, 24—303, 34; 303, 34—304, 13; MBv. 101, 11—19; 101, 28—102, 6; PThv. 31, 1—17; 31, 17—25; 31, 25—32, 3; SThv. 93, 36—95, 4; 85, 5—19; 95, 20—96, 3; Nik. S. 7, 9—13; Rājaratn. 8, 29—34; Rājāv. 19, 20—21; Sās. 8, 1—6.

Smp. 300, 12—31; MBv. 101; PThv. 29, 6—24; SThv. 89, 30—91, 31.	V. 89—97. Legende von dem Nāgakönig Mahākāla, der dem Asoka ein Buddhabildnis fertigt.
Smp. 294, 32—296, 12; MBv. 103—104. Vgl. D. 5, 55—59.	V. 98—106. Weissagung der Theras des zweiten Konzils von Moggaliputta Tissa als dem Oberhaupt des folgenden Konzils.
	V. 107—121. Geschichte des Dāsaka, des Schülers des Upāli, und des Soṇaka, Schülers des Dāsaka.
	V. 122—132. Geschichte des Siggava und Caṇḍavajji, Schüler des Soṇaka, der künftigen Lehrer des Moggaliputta Tissa.
Smp. 296, 13—299, 16; MBv. 104—105.	V. 133—155 a. Die Jugendzeit des Moggaliputta Tissa und seine Bekehrung durch Siggava.
Smp. 307, 32—308, 32; MBv. 106, 15—27.	V. 155 b—174 a. Asokas jüngerer Bruder Tissa tritt in den Mönchsorden ein.
VII. 1—31. In einer großen Versammlung von Mönchen im Asokārāma erblickt Asoka vermöge des von den Theras verrichteten *lokavivaraṇa*-Wunders sämtliche von ihm erbauten Klöster. Sein Sohn Mahinda und seine Tochter Saṅghamittā treten in den Orden ein.	V. 174 b—213 a. Gelegentlich eines Festes, das im Asokārāma nach Vollendung der vom König erbauten Klöster gefeiert wird, und bei dem die Theras das Wunder des *lokavivaraṇa* verrichten, treten die Kinder des Asoka, Mahinda und Saṅghamittā, in den Orden ein.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
Smp. 364, 13—306, 18; MBv. 102, 6—28; PThv. 32, 3—7; 33, 21—34, 10; SThv. 96, 3—6; 97, 36—98, 29; Nik. S. 7, 13—22; vgl. Rājaratn. 8, 32; Rājāv. 19, 22—23. — Asoka findet die Reliquien des *Dhātunidhāna* PThv. 32, 8—33, 20; SThv. 96, 6—97, 35.	
VII. 32. Tod des Tissa und Sumitta. Smp. 306, 18—27.	V. 213 b—230 a. Geschichte der Theras Tissa und Sumitta.
VII. 34—43. Die Buddhalehre steht in Blüte. Da aber Irrlehren auftauchen, hält Moggaliputta das dritte Konzil ab. VII. 44—59. Zweiter Bericht über das 3. Konzil. Gewalttat eines Ministers des Asoka. Eindringen der Ketzerei: Smp. 306, 35—307, 18; MBv. 103, 5—16; Nik. S. 7, 23—32; Rājaratn. 9, 7—16. — Asokas Gewissensbisse und Berufung des Moggaliputta: Smp. 309, 4—312, 28 (Asokas Traum 310, 12—18; Vortrag des Tittirijāt. 311—312); MBv. 107, 3—110, 18; Nik. S. 7, 32—8, 13. — 3. Konzil: Smp. 312, 28—313, 3; MBv. 110, 19—111, 6; Nik. S. 8, 13—24; Rājaratn. 9, 16—25; Sās. 8, 13—9, 27.	V. 230 b — 282. Ketzerische Mönche drängen sich in den Orden ein, die rechtgläubigen Mönche an der Ausübung ihrer Pflichten hindernd. Ein Minister des Königs Asoka, der die Mönche dazu ermahnen soll, läßt sich zu einer Gewalttat hinreißen. Asoka wird von der Furcht gepeinigt, daß ein Teil der Schuld ihn treffe. Er beruft den Thera Moggaliputta, der den König beruhigt und im 17. Regierungsjahre des Asoka zu Pāṭaliputta das dritte Konzil abhält.
VIII. 1—13. Auf diesem Konzil werden verschiedene Theras abgeordnet, die Buddhalehre in fremden Ländern zu predigen. Nach Laṅkā geht Mahinda.	Vgl. M. 12, 1—8. S. dort die weiteren Nachweise.
IX. 1—5. Geschichte von der Ehe der Vaṅga-Prinzessin mit dem Löwen. Ihre Kinder sind Sīvalī und Sīhabāhu. Dieser gründet Sīhapura. Pūjāv. 1, 1—6; Rājaratn. 1, 12—23; Rājāv. 12, 29—14, 1. Könige Ceylons von Vijaya bis Muṭasīva Smp. 320, 19—321, 2; MBv. 111—113; Nik. S. 9, 32—10, 1; Rājaratn. 9, 26—31.	VI. 1—38. Eine Vaṅga-Prinzessin lebt in der Wildnis mit einem Löwen zusammen. Sie gebiert ihm den Sīhabāhu und die Sīvalī. Mutter und Kinder fliehen aus der Wildnis. Der Löwe sucht die Entronnenen und wird von Sīhabāhu getötet. Sīhabāhu heiratet seine Schwester und gründet die Stadt Sīhapura.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
IX. 6—30. Vijaya, des Sīhabāhu Sohn, muß die Heimat verlassen und landet mit 700 Gefährten in Laṅkā.	VI. 39—46. Vijaya, des Sīhabāhu Sohn, muß die Heimat verlassen und landet mit 700 Gefährten in Laṅkā.
Vgl. D. 9, 33—25; Daḷ. Pūj. 11, 8—25; Rājaratn. 2, 24 ff.; 5, 19 ff.	VII. 1—9. Vor dem Tode hat Buddha die Obhut über Laṅkā dem Gott Sakka anvertraut. Auf Sakkas Geheiß nimmt Viṣṇu den Vijaya in seinen Schutz.
Gesch. des Vijaya: Pūjāv. 1, 6—11; Rājaratn. 3, 2 ff.; 3, 20 ff.; 5, 23 ff.; Rājāv. 14, 4—16, 28.	VII. 10—38 a. Vijaya (38 J.) bezwingt die Zauberin Kuveṇi, macht sie zu seinem Weibe und überwältigt mit ihrer Hilfe die in Laṅkā hausenden Yakkhas.
IX. 31—38. Städtegründungen auf Ceylon.	VII. 38 b — 47. Städtegründungen auf Ceylon.
IX. 39—41. Chronologie der Ereignisse.	
Rājāv. 16, 28—17, 5.	VII. 48—73. Vijaya wirbt um die Tochter des Königs von Madhura und erhält sie zur Frau. Auch seinen Gefährten verschafft er Frauen aus Madhura. Kuveṇi wird verstoßen und von den Yakkhas erschlagen.
IX. 42—44. Vijaya schickt Boten nach Sīhapura an Sumitta, ihm die Nachfolge in Laṅkā anzubieten. Upatissa: Pūjāv. 1, 11 ff.; Rājaratn. 5 vorl. Z.; Rājāv. 17, 5—13 (32 J.).	VIII. 1—17. Vijaya schickt Boten nach Sīhapura an Sumitta, ihm die Nachfolge in Laṅkā anzubieten. An seiner Stelle kommt sein Sohn Paṇḍuvāsadeva. Inzwischen ist Vijaya gestorben, und die Regierung führte Upatissa (1 J.).
X. 1—9. Fragmentarischer Bericht über Paṇḍuvāsa und Kaccānā, über Abhaya und Cittā, sowie über Gāmani, den Gatten der Cittā.	VIII. 18—27. Paṇḍuvāsadeva (30 J.) heiratet die Sakyaprinzessin Bhaddakaccānā, die aus Indien herüberkommt.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
	IX. 1—5. Bhaddakaccānā gebiert einen Sohn Abhaya und eine Tochter Cittā. Von dieser wird geweissagt, daß ihr Sohn seine Oheime töten und die Regierung an sich bringen werde.
Pūjāv. 1, 13—2, 10; Rājaratn. 5 l. Z.; Rājāv. 17, 13—19, 2. Pūjāv. gibt dem Abhaya 20 J., Rājāv. 22; Rājaratn. erwähnt ihn gar nicht (nach Paṇḍuvasdev Interregnum von 17 Jahren, dann folgt Gaṇatissa). Rājāv. 18, 1 ff.: König Paṇḍuvasdev liegt in schwerer Bewußtlosigkeit. Ihn zu heilen, beschließen die Götter, den Malakönig nach Ceylon zu führen. Rāhu, in Gestalt eines Ebers, lockt ihn auf der Jagd in die Nähe des kranken Fürsten, dem er die Gesundheit herstellt.	IX. 6—12. Die Brüder der Kaccānā kommen aus Indien nach Ceylon und gründen hier Städte.
	IX. 13—28. Cittā, die in einem wohl verwahrten Gemach behütet wird, knüpft trotzdem ein Liebesverhältnis mit dem Sakyaprinzen Dīghagāmani an und gebiert ihm einen Sohn, den Paṇḍukābhaya. Um ihn zu retten, vertauscht sie den Knaben mit der gleichzeitig geborenen Tochter einer Sklavin. Paṇḍuvāsadeva stirbt; ihm folgt Abhaya (20 J.)
XI. 1—4. Regierung des Pakuṇḍa. Sie dauert 70 Jahre. Zwischen Abhaya und P. ist ein Interregnum von 17 Jahren.	X. 1—26a. Paṇḍukābhaya, auf dem Lande von einem Hirten erzogen, entgeht den Nachstellungen seiner Oheime.
Paṇḍukābhaya: Pūjāv. 2, 10—17: P. heiratet die Tochter seines Oheims Harikaṇḍa, legt den Bayā-Teich in Anurādhapura an (70 J.). — Rājaratn. 6, 6—9: baut Anurādhapura, bestimmt die Flurgrenzen in Laṅkā, legt den Abā-Teich an (77 J.). — Rājāv. 19, 3—8: heiratet die Tochter seines Oheims Harikaṇḍa, legt den Tisā-Teich und andere Werke an (30 Jahre); ihm folgt Gaṇatissa (40 J.). Vgl. MBv. 112, 19. Die Rājāv. nimmt noch einen Paṇḍukābhaya II. an, den sie 70 Jahre regieren läßt.	X. 26b—39. Er rüstet zum Kampfe. Unterwegs trifft er mit Suvaṇṇapāli, der Tochter eines seiner Oheime zusammen und macht sie zu seinem Weibe.
	X. 40—63. Der Kampf beginnt. P. bezwingt die Zauberin Cetiyā, die ihm in Stutengestalt als Streitroß dient.
	X. 64—104. P. erringt den Sieg und übernimmt die Regierung in Anurādhapura, das er vergrößert und verschönert. Er regiert 70 Jahre. Zwischen Abhaya und P.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
	war ein Interregnum von 17 Jahren.
XI. 5—7. Auf Pakuṇḍa folgt Muṭasīva (60 J.), er hat zehn Söhne und zwei Töchter.	XI. 1—5. Muṭasīva (60 J.) legt den Mahāmeghagarten an. Er hat zehn Söhne und zwei Töchter.

Muṭasīva: Pūjāv. 2, 17—19; Rājaratn. 6, 9—11; Rājāv. 19, 8—9.

XI. 8—13. Chronologische Übersicht von Vijaya bis Muṭasīva.	
XI. 14—31. Devānampiyatissa wird König. Allerlei Kostbarkeiten kommen bei seinem Regierungsantritt zum Vorschein, die er durch Ariṭṭha an König Asoka sendet, mit dem er, ohne daß die beiden sich gesehen, in Freundschaft lebt.	XI. 6—26. Devānampiyatissa (40 J.) wird König. Allerhand Kostbarkeiten kommen bei seinem Regierungsantritt zum Vorschein, die er durch Ariṭṭha an König Asoka sendet, mit dem er, ohne daß die beiden sich gesehen, in Freundschaft lebt.

Smp. 321, 34—322, 19; PThv. 35, 34—36, 10; SThv. 100, 33—101, 12; Pūjāv. 2, 20—24; 3, 16—4, 2.

XI. 32—40. Asoka schickt Gegengeschenke und empfiehlt dem D. die Annahme der Buddhalehre. Nach Rückkehr der Gesandten findet ein zweite Krönung des D. statt.	XI. 27—41. Asoka schickt D.'s Boten mit Gegengeschenken zurück und empfiehlt die Annahme der Buddhalehre. Nach Rückkehr der Gesandten findet eine zweite Krönung des D. statt.
XII. 1—7. Zweiter Bericht über Asokas Geschenke und Botschaft.	

Smp. 322, 19—323, 8; 323, 9—11; PThv. 36, 10—17; SThv. 101, 12—17; Pūjāv. 4, 2—8. — Beschreibung des *rājābhiseka* MṬ. 213, 15 ff.

D. 8, 1—13; Smp. 314, 17—318, 25; MBv. 113—115; PThv. 34, 11—25; SThv. 98, 29—99, 8; Pūjāv. 4, 18—7, 16; Sās. 10, 10—13, 5.	XII. 1—8. Nach Beendigung des 3. Konzils werden Glaubensboten in die fremden Länder geschickt. Mahinda ist für Ceylon ausersehen.
Smp. 315, 1—316, 18; MBv. 113, 24—114, 11; Pūjāv. 4 l. Z. — 5, 30.	XII. 9—28. Majjhantika bekehrt den Nāgakönig Āravāla in Kasmīra und Gandhāra.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
Smp. 316, 19—317, 27; MBv. 114, 12—115, 11; Pūjāv. 5, 30—6, 29.	XII. 29—43. Erfolge der anderen Sendboten.
Smp. 317, 28—318, 25; MBv. 115, 12—29; Pūjāv. 6, 29—7, 16.	XII. 44—54. Uttara und Soṇa bezwingen die Teufelin im Goldlande.
XII. 8—34. Die Theras bestimmen Mahinda, nach Laṅkā zu gehen. Dieser geht in Begleitung der vier Mönche Iṭṭhiya, Uttiya, Bhaddasāla und Sambala und des Novizen Sumana zunächst nach Vedissagiri, wo er seine Mutter im Glauben unterweist. Auf Sakkas Geheiß bricht er dann nach Ceylon auf.	XIII. 1—14. Mahinda erwägt, daß die Zeit nach Laṅkā zu gehen noch nicht gekommen sei. Begleitet von vier Mönchen und von dem Novizen Sumana begibt er sich zunächst nach Vedisagiri. Hier wohnt seine Mutter, welche Asoka, als er noch Unterkönig in Ujjenī war, geheiratet hatte.

Smp. 318, 26—319, 29; MBv. 115 l. Z. — 116, 16; PThv. 34, 25—35, 8; SThv. 99, 8—37; Pūjāv. 7, 17 ff.; Rājaratn. 10, 4 ff.; Rājāv. 19, 22 ff.

XII. 35—44. Durch die Luft fliegend gelangt Mahinda mit seinen Gefährten nach Ceylon und läßt sich auf dem Missakaberge nieder.	XIII. 15—20. Auf Sakkas Geheiß bricht Mahinda auf, erreicht durch die Luft fliegend Ceylon und läßt sich auf dem Missakaberge nieder.

Smp. 319, 30—320, 18; MBv. 116, 16—117, 8; PThv. 35, 8—16; SThv. 99, 37—100, 12; Sās. 16, 8—17, 6.

XII. 45—61. Devānampiyatissa, der eben auf der Jagd sich befindet, trifft mit Mahinda zusammen und hört seine Predigt.	XIV. 1—23. Devānampiyatissa, der eben auf der Jagd ist, trifft mit Mahinda zusammen, wird von ihm durch Rätselfragen geprüft und hört seine Predigt.

Smp. 321, 15—36; 323, 11—324, 12; MBv. 117—119; PThv. 35, 16—33; 36, 18—28; SThv. 100, 12—32; 101, 17—29; Pūjāv. 8, 1—9, 17; 9, 17—10, 2; Sās. 17, 7—19, 25.

XII. 62—63. Am Abend kehrt der König in die Stadt zurück; Mahinda erteilt dem Bhaṇḍuka die Weihen.	XIV. 24—41. Am Abend kehrt der König in die Stadt zurück; Mahinda erteilt dem Bhaṇḍuka die Weihen. Sumana ruft die Predigtstunde aus, daß man es auf der ganzen Insel vernimmt.
Smp. 324, 12—325, 6; MBv. 119, 11—120, 7; PThv. 36, 29—37, 3; SThv. 101, 29—102, 3; Pūjāv. 10, 2—33.	

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
	Götter und Halbgötter erscheinen, die Predigt zu hören.
XII. 64—86. Am folgenden Morgen wird Mahinda mit seinen Gefährten feierlich in der Hauptstadt empfangen und hält die erste Predigt in Gegenwart der Königin Anulā.	XIV. 42—58. Am folgenden Morgen wird Mahinda mit seinen Gefährten feierlich in der Hauptstadt empfangen und hält die erste Predigt in Gegenwart der Königin Anulā.

Smp. 325, 7—326, 8; MBv. 120, 7—122, 17; PThv. 37, 3—19; SThv. 102, 3—26; Pūjāv. 10, 33—11, 14.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
XIII. 1—25. Mahinda predigt dem Volke in der Elefantenhalle und im Mahānandana-Haine. Die Nacht verbringt er im Meghapark.	XIV. 59—65. Mahinda hält seine zweite Predigt vor versammeltem Volke in der Elefantenhalle.
Smp. 326, 8—19, 19—36; MBv. 122, 17—30; 123, 1—23; PThv. 37, 19—32, 32—36; SThv. 102, 26—103, 1; Pūjāv. 11, 14—22.	XV. 1—13. Nachdem Mahinda noch im Nandanahaine gepredigt, verbringt er die Nacht im Mahāmeghaparke.
XIII. 26—37. Am Morgen sucht der König die Theras auf und macht den Meghavana der Mönchsgemeinde zum Geschenk.	XV. 14—26. Am Morgen sucht der König in Anulās Begleitung die Theras auf und widmet den Mahāmeghavana der Gemeinde.

Smp. 326, 36—327, 11; MBv. 123, 23—124, 12; Thv. 37, 36—38, 5; SThv. 103, 1—12; Pūjāv. 11, 22—25. Vgl. Smp. 333, 19—28; PThv. 41, 12—21; SThv. 107, 34—108, 19.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
XIII. 38—64. Mahinda weiht die Plätze, wo die einzelnen Klostergebäude zu stehen kommen sollen. Erdbeben begleitet die Handlung.	XV. 27—50. Mahinda weiht die Plätze, wo die einzelnen Klostergebäude zu stehen kommen sollen. Erdbeben begleitet die Handlung.

Smp. 340, 32—341, 15; MBv. 124—125 l. Z.; PThv. 43, 24—31; SThv. 111, 7—18; Pūjāv. 11, 25—32.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
XIV. 1—7. Die Stelle wird bezeichnet, wo der Große Thūpa künftig erbaut werden soll.	XV. 51—55 a. Die Stelle wird bezeichnet, wo der Große Thūpa errichtet werden soll.

Smp. 341, 15—23; MBv. 125 l. Z. — 126, 7; PThv. 43, 31—36; SThv. 111, 18—27; Pūjāv. 11, 32—12, 2.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
Smp. 330, 17—331, 21; MBv. 126, 8—130, 23. — D. 15, 34—73.	XV. 55b—165. Bei dieser Gelegenheit erzählt Mahinda dem Könige die Legende von den vier letzten Buddhas, die alle an dieser Stätte geweilt und sie dadurch geheiligt hätten.
Smp. 341, 23—30; MBv. 132, 23—133, 11; PThv. 43, 36—44, 4; SThv. 111, 27—34.	XV. 166—173. Der König will selbst den Thūpa errichten, Mahinda aber verkündet, daß dies einem seiner Nachkommen, dem Duṭṭhagāmani, vorbehalten sei.
XIV. 8—19. Zweimaliger Bettelgang des Mahinda und Predigt in der Stadt. Smp. 327, 11—15.	XV. 174—187. Mahinda nimmt das Tissārāma an und predigt in der Stadt, ebenso am dritten und vierten Tag.
XIV. 20—40. Die Grenzen des Tissārāma werden von dem Könige und den Theras in feierlicher Weise festgesetzt. MBv. 133—138.	XV. 188—213. Die Grenzen des Tissārāma werden von dem Könige und den Theras in feierlicher Weise festgesetzt.
XIV. 41—54. Wiederholter Bettelgang und Predigt in der Stadt.	XV. 214—219. Predigten des Mahinda am fünften, sechsten und siebenten Tage.
Smp. 327, 15—17.	XV. 220—231. Umnamung des Mahānandanaparkes, Errichtung verschiedener Gebäude für die Mönche und Gründung von Klöstern.

Kurzer Überblick über die Begebenheiten des 3. bis 7. Tages: PThv. 38, 5—8; SThv. 103, 12—17; Pūjāv. 12, 2—14.

Dīpavaṃsa	Mahāvaṃsa
XIV. 55—80. Mahinda kehrt mit seinen Gefährten zum Missakaberge zurück. Der König folgt ihnen und hört ihren Entschluß, dort die Regenzeit zu verbringen. Der Berg wird zum Kloster geweiht. Mahāriṭṭha und viele Edelleute treten in den Orden ein.	XVI. 1—17. Die Mönche kehren zum Cetiyaberge zurück. Der König folgt ihnen und hört ihren Entschluß, dort die Regenzeit zu verbringen. Sein Minister Mahāriṭṭha tritt in den Orden ein. Der Berg wird zum Kloster geweiht.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.

Smp. 327, 18—328, 6; MBv. 138—139; PThv. 38, 8—21; SThv. 103, 17—34; Pūjāv. 12, 15—16.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
XV. 1—33. In Mahindas Auftrag holt Sumana beim Könige Asoka Reliquien des Buddha, dann beim Gotte Sakka das rechte Schlüsselbein des Meisters. Wunder bestätigen die Echtheit der Reliquien, die in einem Thūpa beigesetzt werden. Smp. 328, 7—330, 16; 331, 30—332, 25; 333, 3—18; MBv. 139—144; PThv. 38, 21—41, 10; SThv. 103, 34—107, 31; Pūjāv. 12, 16—22; Rājaratn. 10, 22—11, 10; Rājāv. 19, 27—31. — Die fünf *adhiṭṭhāna* (M. 17, 46ff.): Smp. 335, 3—17; MBv. 147, 7—24.	XVII. 1—64. Sumana holt in Mahindas Auftrag beim Könige Asoka Reliquien des Buddha, dann beim Gotte Sakka Buddhas rechtes Schlüsselbein. Wunder bezeugen die Echtheit der Reliquien. Sie werden während der Nacht vom Staatselefanten bewacht. Am folgenden Tage ereignen sich neue Wunder und viel Volk bekehrt sich zur Buddhalehre. Der König errichtet die Thūpārāma-Tope über den Reliquien.
XV. 34—73. Geschichte der letzten vier Buddhas und ihrer Wundertaten auf Ceylon.	Vgl. M. 15, 56—165.
XV. 74—95. Anulā wünscht in den Nonnenorden einzutreten. Ariṭṭha wird nach Pāṭaliputta geschickt, die Saṅghamittā zur Reise nach Ceylon zu bewegen, damit sie Anulā die Weihen erteile. Saṅghamittā willigt ein.	XVIII. 1—18. Mahāriṭṭha wird nach Pāṭaliputta geschickt. Er soll einen Zweig des Bodhibaumes holen. Auch will er Saṅghamittā zur Reise nach Ceylon bestimmen, damit sie der Anulā, die Nonne werden will, die Weihen erteile.

Smp. 333, 19—335, 2; MBv. 144—147; PThv. 41, 11—42, 2; SThv. 107, 34—109, 3; Pūjāv. 12, 22—25; Rajāratn. 10, 20—22; Rājāv. 19, 31—20, 4 (einige Abweichungen!).

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
Smp. 335, 18—337, 31; MBv. 147—153; PThv. 42, 2—17; SThv. 109, 3—28.	XVIII. 19—67. Asoka pflanzt einen Zweig des Bodhibaumes, der sich auf wunderbare Weise selbst vom Stamme abtrennt, unter feierlichen Zeremonien in eine goldene Vase ein, um ihn nach Ceylon zu senden.
XVI. 1—7. Saṅghamittā nimmt einen Zweig des Bodhibaumes	XIX. 1—15. Asoka gibt dem Bodhibaume und der Saṅgha-

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
mit sich und wird von Asoka bis zur Meeresküste begleitet.	mittā feierliches Geleite bis zur Meeresküste.

Smp. 337, 32—338, 19; MBv. 153—155; PThv. 42, 17—25; SThv. 109, 28—37.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
XVI. 8—37. Das Schiff, auf das der Bodhibaum gebracht ist, kreuzt den Ozean. Die Nāgas bezeugen dem Baume ihre Verehrung. In Laṅkā wird er von Devānampiyatissa unter festlichem Gepränge eingeholt. Smp. 338, 19—340, 2; MBv. 155—161; 163, 1 ff.; PThv. 42, 25—43, 18; SThv. 109, 37—110.	XIX. 16—51. Das Schiff mit dem heiligen Baume kreuzt den Ozean. Nach einem Aufenthalt im Reiche der Nāgas, die ihm ihre Verehrung zollen, kommt der Baum in Laṅkā an. Devānampiyatissa führt ihn mit festlichem Gepränge nach Anurādhapura und pflanzt ihn hier ein, wobei sich verschiedene Wunder ereignen.
Smp. 340, 2—23; MBv. 161—162; Pūjāv. 12, 25—29.	XIX. 52—63. Auf wunderbare Weise entstehen neue Schößlinge des heiligen Baumes und werden an verschiedenen Plätzen eingepflanzt.
XVI. 38—41. Anulā und Ariṭṭha empfangen die Weihen.	XIX. 64—66. Anulā und Ariṭṭha empfangen die Weihen.

Smp. 340, 23—31; MBv. 167, 24—168, 3; PThv. 43, 20—24; SThv. 111, 1—6; Pūjāv. 12, 29—13, 1.

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
MBv. 168, 4—7.	XIX. 67—83. Aufenthalt der Saṅghamittā und Gründungsgeschichte des Hatthāḷhaka-klosters.
XVII. 1—25. Zweiter Bericht über Laṅkā zur Zeit der letzten vier Buddhas.	
XVII. 26—72. Kakusandhas Besuch in Ojadīpa.	Vgl. M. 15, 57—90; D. 15, 34—43.
XVII. 73—74. Die heiligen Bäume der letzten vier Buddhas.	
XVII. 75—76. Die Kinder Muṭasīvas.	
XVII. 77—88. Rekapitulation	

Dīpavaṃsa.	Mahāvaṃsa.
der Ereignisse zur Zeit der Bekehrung von Laṅkā.	XX. 1—6. Letzte Zeit des Königs Asoka.
XVII. 89—92. Verdienste des Devānampiyatissa.	XX. 7—28. Verdienste des Devānampiyatissa.

PThv. 44, 5—14; SThv. 112, 1—8; Pūjāv. 13, 1—19; 15, 18—16, 1; Rājaratn. 11, 10—15; Rājāv. 20, 4—8.

XVII. 93—109. Unter Uttiya (10 J.) stirbt Mahinda und wird feierlich bestattet. XVIII. 1—44. Liste berühmter Therīs.	XX. 29—58. Unter Uttiya (10 J.) stirbt Mahinda und wird feierlich bestattet. Tod der übrigen großen Theras und Therīs.

PThv. 44, 14—15 (10 J.); SThv. 112, 8—10 (10 J.); Nik. S. 10, 9—14 (Liste der Könige von Uttiya bis Vaḷagamabā); Pūjāv. 14, 1—16 (Könige von Vijaya bis Mahāsena); 16, 1—2 (Uttiya 10 J.); Rājaratn. 11, 16—23; Rājav. 20, 25—28 (Sūratissa 10 J., Upatissa 10 J.); 20, 30 (Uttiya).

XVIII. 45—48. Regierung des Sīva (10 J.), des Sūratissa (10 J.), der 500 Klöster erbaut, der beiden Damiḷa Sena und Gutta (12 J.) und des Asela (10 J.).	XXI. 1—12. Mahāsīva regiert 10 Jahre, ebenso lange Sūratissa, der fünfhundert Klosterbauten aufführt. Ihm folgen die zwei Damiḷa Sena und Guttika (22 J.), auf diese Asela (10 J.).

PThv. 44, 15—20; SThv. 112, 10—17; Pūjāv. 16, 2—8; Rājaratn. 11, 23—27; Rājāv. 20, 30—34 (2 Damiḷas und Asel).

XVIII. 49—52. Der Damiḷa Eḷāra regiert 44 Jahre in Gerechtigkeit. PThv. 44, 20—23; SThv. 112, 17—19; Pūjāv. 16, 8—12; Rājaratn. 11, 27—28; Rājāv. 21, 1—10 (!).	XXI. 13—34. Der Damiḷa Eḷāra tötet den Asela. Er regiert 44 Jahre und legt Proben seiner außerordentlichen Gerechtigkeit bei verschiedenen Gelegenheiten ab.

Mahāvaṃsa.[1])

Geschichte des Duṭṭhagāmani
(D. 18, 53—54; 19, 1—9; 19, 23.)

XXII. 1—12. Der jüngere Bruder des Devānampiyatissa Mahānāga flüchtet vor den Nachstellungen der Königin nach Rohaṇa, wo er ein Reich gründet mit Mahāgāma als Residenz. Ihm folgen sein Sohn Yaṭṭhālatissa, sein Enkel Goṭhābhaya und sein Urenkel Kākavaṇṇatissa, der Gatte der Vihāradevī.

XXII. 13—24. Wunderbare Geschichte der Vihāradevī, der Tochter des Tissa von Kalyāṇī (S. 92 ff.). Verdienstliche Werke des Kākavaṇṇatissa.[2])

XXII. 25—41. Vihāradevī bestimmt einen hervorragenden Mönch des Koṭipabbataklosters, der dem Tode nahe ist, in seiner nächsten Existenz als ihr Sohn wiedergeboren zu werden.

XXII. 42—72. Der Mönch stirbt und Vihāradevī wird schwanger. Seltsame Schwangerschaftsgelüste weisen auf die Geburt eines Sohnes von hervorragenden Eigenschaften hin. Sie gebiert einen Knaben, der den Namen Gāmani Abhaya erhält. Am gleichen Tage wird der Elefant Kaṇḍula geboren, aufgefunden und dem Könige gebracht.

MṬ. 313, 15 ff. (Schwangerschaftsgelüste der Vihāradevī).

XXII. 73—85. Vihāradevī gebiert ihren zweiten Sohn Tissa. Beide Knaben werden zusammen erzogen zur Anhänglichkeit an die buddhistische Priesterschaft und zum Hasse gegen die Damiḷa.

Über die Dynastie von Rohaṇa s. PThv. 44, 25—45, 18; SThv. 112, 21—119, 10 (ausführlicher als PThv.); Dhv. 16—29 (! vgl. S. 104); Pūjāv. 16, 12—25; Rājaratn. 11, 30—12, 23; Rājāv. 20, 9—24, l. Z.

XXIII. 1—102. Geschichte der zehn Helden des Duṭṭhagāmani.

PThv. 45, 18—23; ausführlich SThv. 119, 10—127, 29; Rājāv. 25, 1—27, 13 (spez. Gesch. des Nandimitta und Nirmala). — D. 18, 53. — Vgl. Saddharmālaṅkāra Kap. 14, 3—16, 2.

---

[1]) Im folgenden gebe ich nur eine Analyse des M. und teile die Parallelstellen aus dem D., dessen letztes Kapitel ja fast nur aneinander gereihte Einzelverse sind, bei den Literaturnachweisen mit.

[2]) Im Nik. S. 10, 10 ff. werden die Rohaṇafürsten von Mahānāga bis Kāvantissa einfach in die Königsliste zwischen Eḷāla und Duṭugemunu eingeschoben.

XXIV. 1—17. Gāmani wohnt in Mahāgāma, Tissa in Dīghavāpi. Gāmani will den Krieg mit den Damiḷas beginnen, wird aber von seinem Vater daran verhindert. Er äußert sich höhnisch über den Vater und flieht vor dessen Zorn nach Malaya. Kākavaṇṇa stirbt. Tissa bemächtigt sich der Königin-Mutter sowie des Staatselefanten. Gāmani kommt, die Regierung zu ergreifen nach Mahāgāma.

PThv. 45, 23—37; SThv. 127, 29—128, 27; Rājāv. 27, 13—28, 8.

XXIV. 18—59. Es kommt zum Bruderkriege. Im ersten Treffen unterliegt Gāmani und muß fliehen. Er sammelt aber neue Streitkräfte und siegt in der zweiten Schlacht. Im Zweikampfe mit dem Bruder ergreift Tissa schimpfliche Flucht. Er rettet sich in ein Kloster, wo ihn die List der Mönche in Sicherheit bringt. Später führt der Presbyter des Klosters die Aussöhnung der Brüder herbei.

PThv. 45, 37—46, 31; SThv. 128, 27—132, 25; Rājāv. 28, 8—29, 25.

XXV. 1—51. Gāmani überschreitet die Gaṅgā und erobert eine Reihe von Vorwerken der Damiḷa. Er erprobt den Mut seines Helden Nandimitta, indem er den Elefanten Kaṇḍula auf ihn losläßt. Dann rückt er vor Vijitapura und nimmt nach heißem Kampfe die Stadt mit Sturm. Gāmanis Helden und Kaṇḍula zeichnen sich durch Tapferkeit aus. Gāmani bezieht ein festes Lager beim Kāsaberge.

D. 18, 54. PThv. 46, 31—37; 48, 1—49, 26; SThv. 132, 25—134, 2 (ausführlicher als PThv.); 135, 16—139, 17; Pūjāv. 16, 25—17, 1; Rājaratn. 13, 13—17; Rājāv. 29, 25—33, 1.

XXV. 52—75. Eḷāra rückt mit seinem Heere an. Er wird in der Schlacht besiegt, nachdem Gāmanis Held Sūranimila den stärksten der Damiḷa Dīghajantu getötet. Gāmani selbst tötet im Zweikampf den Eḷāra und bestattet ihn mit königlichen Ehren.

PThv. 49, 26—50, 24; SThv. 139, 17—141, 28; Pūjāv. 17, 1—5; Rājaratn. 13, 17—18; Rājāv. 33, 1—34, 14.

XXV. 76—100. Ein Neffe Dīghajantus, Bhalluka, ist zu Eḷāras Beistand aus Indien aufgebrochen und trifft am Tage seines Todes ein. Gāmani zieht ihm entgegen und siegt im Kampfe. Bhalluka fällt durch die Hand des Helden Phussadeva, den Gāmani reichlich belohnt.

PThv. 50, 24—51, 12; SThv. 141, 29—143, 5; Rājāv. 34, 15—35, 18.

XXV. 101—116. Gāmani, der nun Anurādhapura und die Alleinherrschaft in Besitz hat, wird von Gewissensbissen gequält in Erinnerung an das Blutvergießen, das er veranlaßt hat. Theras kommen aus Piyaṅgu herbei, trösten ihn und weisen ihn auf seine Aufgabe hin, ein Schirmherr der Buddhalehre zu werden. Gāmani erinnert sich eines Verstoßes, den er einmal gegen ein Gelübde begangen.

PThv. 51, 19—34; SThv. 143, 21—144, 24.

XXVI. 1—5. Gāmani lohnt seine Helden. Der Held Theraputtābhaya teilt ihm seinen Entschluß mit, Mönch zu werden.

PThv. 51, 13—19; SThv. 143, 5—21.

XXVI. 6—26. Der König hält ein Fest im Tissateiche. Durch ein Wunderzeichen veranlaßt, erbaut er, um den früher begangenen Verstoß zu sühnen, die Maricavaṭṭi-Tope samt Kloster.

PThv. 51, 34—52, 30; SThv. 144, 24—146, 2; Pūjāv. 17, 8—13; Rājaratn. 13, 19—21; Rājāv. 35, 24—25.

XXVII. 1—48. In Erinnerung alter Prophezeiungen beschließt Gāmani den Bau des Lohapāsāda für die Priesterschaft. Als Muster soll ein himmlischer Palast dienen, der von einer ehemaligen Sklavin zum Lohn für ihre Frömmigkeit bewohnt wird. Acht Theras schaffen die Pläne herbei. Zur Einweihung des Lohapāsāda wird ein großes Fest gefeiert.

D. 19, 1; PThv. 52, 31—54, 16; SThv. 146, 4—148, 22; Pūjāv. 17, 13—18; Rājaratn. 13, 30—31; Rājāv. 35, 25—32.

XXVIII. 1—43. Gāmani faßt den Beschluß, den Mahāthūpa zu errichten. Der Gott Vissakamma fertigt die Ziegel an, die ein Jäger entdeckt. Ebenso kommen Schätze an Gold, Kupfer, Edelsteinen, Silber und Perlen zum Vorschein. Die Finder werden reichlich belohnt.

PThv. 54, 17—56, 31; SThv. 148, 24—151 E. — Kurze Berichte über den Bau: Pūjāv. 17, 18—19; Rājaratn. 13, 31—14, 3; Rājāv. 35, 33—34.

XXIX. 1—12. Der Bau wird begonnen unter Verwendung der feinsten Lehmart. Zehn verschiedene Schichten bilden den Untergrund.

D. 19, 2—3; PThv. 56, 33—57, 16; SThv. 152, 1—28.

XXIX. 13—46. Gelegentlich der Grundsteinlegung veranstaltet der König ein großes Fest. Die Stadt wird geschmückt und für die zusammenströmende Volksmenge in jeder Weise gesorgt. Hervor-

ragende Priester kommen mit ihrem Gefolge aus allen Ländern herbei und umstehen den Festplatz im Kreise.

D. 19, 4—7; PThv. 57, 16—58, 25; SThv. 152, 28—155, 22 (Aufzug des Königs 153, 29 ff. ausführlich geschildert).

XXIX. 47—70. In der Mitte nimmt, die Priesterschaft begrüßend, der König Platz. Ein Minister soll die Kreislinie ziehen, welche die Grundfläche der künftigen Tope bezeichnet. Der Thera Siddhattha bestimmt den König, die Tope in kleineren Massen zu bauen, als er ursprünglich beabsichtigt. Auf der Ostseite legt Gāmani selbst den ersten Grundstein, Minister legen die sieben anderen Steine. Der Thera Piyadassi hält eine eindrucksvolle Predigt.

PThv. 58, 26—60, 16; SThv. 155, 23—158, 17. — Über die ein gutes Omen bedeutende Aufstellung der Theras vgl. MṬ. 378, 2 ff.; 379, 2 v. u. — 381, 17 = D. 19, 8; PThv. 59, 1—5; 18—21; SThv. 156, 5—16; 156, 35—157, 6. Vgl. auch MṬ. 381, 4 v. u. — 382, 19. — Über die glückverheißenden Namen des bei der Ziehung des Kreises tätigen Ministerssohnes, seines Vaters und seiner Mutter s. MṬ. 382, 19—35 = D. 19, 9, PThv. 59, 21 ff., SThv. 157, 6 ff. — Zum Schluß der Feier vgl. MṬ. 383, 7—384, 37 = PThv. 60, 4—11; SThv. 157, 34—158, 7 (Begrüßung der an der Ost-, Süd-, West- und Nordseite sowie in der nö. Ecke stehenden Theras).

XXX. 1—20. Der König bewirtet die Mönche und läßt die Ziegelarbeit beginnen. Als Modell für die Form der Tope dient eine Wasserblase. Unentgeltliche Arbeit wird von Gāmani untersagt.

PThv. 60, 18—61, 24; SThv. 158, 19—160, 14.

XXX. 21—41. Zwei Theras arbeiten unerkannt an der Tope mit, um an dem Verdienste teil zu haben. Der König erfährt davon und läßt ihnen auf listige Weise ihre Belohnung zukommen.

PThv. 61, 25—63, 21; SThv. 160, 14—163, 27.

XXX. 42—50. Die Arbeit an der Tope hat reichen Lohn im Jenseits im Gefolge. Zwei Frauen, die gegen Lohn am Bau mitgewirkt, werden als Götterfrauen wiedergeboren. Sie kehren einmal vom Himmel zurück, der Tope ihre Verehrung zu bezeugen. Bei dieser Gelegenheit erblickt sie der Thera Mahāsiva.

PThv. 63, 21—64, 2; SThv. 163, 27—164, 18.

XXX. 51—100. Neunmal lassen die Theras die ersten Ziegelschichten in die Erde versinken, um dem Bau besondere Festigkeit zu verleihen. Dann wird aus seltenen Steinen, die vom Himālaya geholt werden, die Reliquienzelle hergestellt. Kostbare Kunstwerke, wie eine Nachbildung des Bodhibaumes, ein Thron

mit Schirm, ein Buddhabildnis und Götterstatuen, alles aus Edelmetall und Juwelen, sowie Abbildungen aus dem Leben und den früheren Existenzen des Buddha usw. schmücken das Innere der Zelle.

MṬ. 398, 26—400, 38; PThv. 64, 3—67, 20; 69, 31—34; SThv. 164, 19—173, 3; 177, 4—7. — Geschichte des Thera Cittagutta und seiner Predigt von den Schätzen des *dhātugabbha* MṬ. 400, 39—401, 10; PThv. 67, 21—28; SThv. 173, 4—14.

XXXI. 1—30. Zur Herbeiholung von Reliquien bestimmen die Theras den Soṇuttara, der in einer früheren Existenz zu Buddhas Lebzeiten eine solche Aufgabe sich gewünscht hatte. Er soll die Reliquien holen, welche in einer Tope zu Rāmagāma beigesetzt und von hier durch eine Flut in den Ozean entführt worden waren, wo sie nun unter der Obhut der Nāgas sich befinden.

MṬ. 405, 3 v. u. — 407, 4 v. u.; 408, 26 ff.; PThv. 69, 36—71, 1; SThv. 177, 9—179, 9; Pūjāv. 17, 19—25; Rājāv. 35, 32—33.

XXXI. 31—74. Der König schmückt die Stadt zum bevorstehenden Feste. Soṇuttara begibt sich zum Nāgakönig und fordert von ihm die Herausgabe der Reliquien. Des Nāgakönigs Neffe versucht, sie in Sicherheit zu bringen, aber der Thera entreißt sie ihm; doch werden einige von ihnen den trauernden Nāgas zur Verehrung überlassen.

PThv. 71, 1—74, 8; SThv. 179, 9—185, 18.

XXXI. 75—125. Die Götter geben den Reliquien feierliches Geleite, der König nimmt sie verehrend in Empfang. Es ereignet sich das Wunder, daß die Reliquien in die Luft sich erheben und die Gestalt des Buddha annehmen. Hierauf kehren sie in die Urne zurück. Der König und der Thera Indagutta verbringen sie in die Reliquienzelle, wo sie noch einmal die Gestalt des sterbenden Buddhas annehmen. Eine Spende an die Priesterschaft beendigt die Feier und die Zelle wird geschlossen. Das Volk legt eine Menge Reliquien in der Tope nieder, ehe der Bau zu Ende geführt wird.

PThv. 74, 9—77, 7; SThv. 185, 18—191, 23. — Sonstige Verdienste des Gāmaṇi, wie Spenden an die Kirche, Fürsorge für Kranke und Bau von Hospitälern, Ausbreitung der Predigt: Pūjāv. 17, 25—18, 23; Rājaratn. 14, 10—19.

XXXII. 1—84. Ehe der Mahāthūpa ganz vollendet ist, erkrankt Duṭṭhagāmaṇi schwer. Er läßt sich auf seinem Bette vor die Tope tragen. Die Mönche umstehen ihn, ihre Gebete

singend. Der König fühlt in der Todesnot Sehnsucht nach seinem ehemaligen Waffengefährten Theraputtābhaya. Dieser kommt herbei und tröstet und ermutigt den Sterbenden. In einem von den Göttern gesandten Wagen fährt er angesichts des versammelten Volkes zum Himmel empor, um dereinst als erster Schüler des Buddha Metteyya wiedergeboren zu werden.

D. 19, 23; MṬ. 425, 2 v. u. ff.; 433, 1—434, 6; PThv. 77, 10—81, 31; SThv. 191, 25—198, 35. — Pūjāv. 18, 23—25; Rājaratn. 14, 19—20; Rājāv. 35, 34—36, 1. Vgl. Dhv. 48, 17—20.

XXXIII. 1—16. Da Prinz Sāli wegen seiner Liebe zu einem Caṇḍālamädchen auf die Regierung verzichtet, so besteigt Gāmanis Bruder Saddhātissa (18 J.) den Thron. Er vollendet den Mahāthūpa, baut den Lohapāsāda um, errichtet Klöster und spendet den Mönchen Almosen.

D. 19, 10; 20, 1—7; MṬ. 439, 7—441, 13 (Liebesgeschichte des Sāli); Pūjāv. 18, 25—29; Rājaratn. 15, 1—8; Rājāv. 36, 1—4 (37 J.).

XXXIII. 17—33. Es folgen Tissas Sohn Thullathana (1 M. 10 T.), der Erbauer des Kandaraklosters, und auf diesen sein Bruder Lajjitissa (9 J. 8 M.), der Mahāthūpa und Thūpārāma verschönert, den Silāthūpa errichtet, Klöster erbaut. Sodann regiert Khallāṭanāga (6 J.), des vorigen Bruder.

D. 20, 8 (Thūlathana 1 M. 10 T.); 20, 9—11 (Lajjitissa 9 J. 6 M.); 20, 12—13 (Khallāṭanāga 6. J.). Tul: Pūjāv. 18, 30—31 (1 J. 10 M.); Rājaratn. 15, 8; Rājāv. 36, 4—5 (1 J. 8 M.); Lemeṇitissa: Pūjāv. 18, 31—32 (9 J. 8 M. 14 T.); Rājaratn. 15, 9—12 (9 J.); Rājāv. 36, 6—7 (39 J.); Kaḷunnā: Pūjāv. 18, 32—33 (6 J.); Rājaratn. 15, 12—15 (6 J.). Rājāv. fehlt.

XXXIII. 34—63 a. Vaṭṭagāmani (5 M.), des vorigen Bruder, wird von einbrechenden Damiḷa besiegt. Er flieht mit seiner Gattin Anulā und seinen beiden Söhnen, die andere Gattin Somadevī zurücklassend, nach Malaya, wo er in der Hütte eines Jägers, namens Tanasīva, Unterkunft findet. Von den Damiḷaführern kehren zwei, der eine mit Somadevī, der andere mit Buddhas Almosenschale als Beute, nach Indien zurück; die übrigen fünf regieren 14 J. 7 M.

D. 20, 14—17; Nik. S. 10, 13—17 (439 n. B. = 103 v. Chr.); Pūjāv. 18, 33—19, 4 (5 M. + 17 J. 11 M.); Rājaratn. 15, 15—22 (5 M. + 14 J. 7 M.); Rājāv. 36, 7—14 (5 M. + 14 J.).

XXXIII. 63 b—105. Gelegentlich eines Streites tötet Vaṭṭagāmani den Tanasīva. Dann proklamiert er sich als König und sammelt acht Helden mit großer Heeresmacht um sich. Da er sich zu einer Gewalttat gegen den Kapisīsa hinreißen läßt, ver-

lassen ihn die übrigen sieben Helden, der Thera Tissa söhnt sie aber mit dem Könige wieder aus. Vaṭṭagāmaṇi besiegt den Damiḷa Dāṭhika und bemächtigt sich wieder der Herrschaft (12 J.). Er errichtet das Abhayagirivihāra und andere Bauwerke. Auch seine Mannen bauen Klöster. Die Mönche des Abhayagirivihāra treten in Gegensatz zu denen des Mahāvihāra; von jenen trennen sich in der Folge die Mönche des Dakkhiṇavihāra. Vaṭṭagamaṇi läßt die heiligen Texte und die Kommentare dazu schriftlich aufzeichnen.

D. 20, 18–21; Nik. S. 10, 17–11, 10; 11, 11–34; Pūjāv. 19, 4–10 (*bęmiṇiṭi-sāya* s. S. 114); Rājaratn. 15, 22–16, 6; 16, 10–20; Rājāv. 36, 14–18; Sās. 23, 19–27.

XXXIV. 1—27. Mahācūḷa Mahātissa (14 J.) verrichtet Lohnarbeit, um von seinem Verdienst Almosen geben zu können, und erbaut mehrere Klöster. Ihm folgt der frevlerische Coranāga (12 J.), dann Tissa (3 J.) und diesem die lasterhafte Anulā (4 J. 3 M.), welche ihre Buhlen der Reihe nach auf den Thron erhebt.

D. 20, 22–23; 24; 25; 26—30. — Mahadęliyā Tis: Pūjāv. 19, 10—11; Rājaratn. 16, 24—26; Rājāv. 36, 18–20 (50 J.). Coranāga: Pūjāv. 19, 11—16; Rājaratn. 16, 26—17, 7; Rājāv. 36, 20—37, 12 (*bęmiṇiṭi-sāya*, vgl. S. 111). Kuḍātissa: Pūjāv. 19, 16—18; Rājaratn. 17, 12; Rājāv. 37, 12—13. Anulā: Pūjāv. 19, 18—26; Rājaratn. 17, 12–13; Rājāv. 37, 13—18 (vgl. S. 109, Anm. 2). — Könige von Mahadęliyā Tis bis Vyavahāratissa: Nik. S. 12, 1—11.

XXXIV. 28–36. Kālakaṇṇitissa (22 J.), des Mahācūḷa Sohn, schmückt den Cetiyaberg mit Halle, Tope und Bodhibaum, erbaut Klöster — ein Nonnenkloster für seine Mutter — einen Palast, Teiche und Kanäle und umgibt Anurādhapura mit Mauer und Graben.

D. 20, 31—35. Makalan Tis: Pūjāv. 19, 26—28; Rājaratn. 17, 13—19; Rājāv. 37, 18–20.

XXXIV. 37—67. Bhātikābhaya (28 J.) verschönert Lohapāsāda, Mahāthūpa und Thūpārāma und läßt Blumengärten anlegen. Zu Ehren des Mahāthūpa veranstaltet er große Opferfeste. Die Mönche zeigen ihm auf seinen Wunsch die im *dhātugabbha* desselben aufbewahrten Schätze, von denen er Nachbildungen anfertigen läßt.

D. 21, 1—30; MṬ. 401, 11—402, 29; PThv. 67, 29—69, 3; SThv. 173, 14—176, 7; Pūjāv. 19, 28—20, 1; Rājaratn. 17, 19—19, 11; Rājāv. 37, 21—28.

XXXIV. 68—94. Mahādāṭhika Mahānāga (12 J.), des vorigen Bruder, läßt die Terrasse des Mahāthūpa mit Steinplatten

belegen, baut auf Ambatthala eine Tope und veranstaltet ihr zu Ehren eine Giribhaṇḍa genannte Feier. Auch errichtet er Klöster und macht Stiftungen.

D. 21, 31—33; Pūjāv. 20, 1—19 (Lampenfest auf der See!); Rājaratn. 19, 23—33; Rājāv. 37, 28—38, 5.

XXXV. 1—45a. Nun folgen der fromme und freigebige Āmaṇḍa Gāmaṇi (8 J. 9 M.), sein Bruder Kaṇījānutissa (3 J.), dann des ersteren Sohn Cūḷābhaya (1 J.) und dessen Schwester Sīvalī (4 M.). Ihr Nachfolger Iḷanāga (3 + 6 J.) wird von den Lambakaṇṇa, die sich gegen ihn empören, in den Kerker geworfen. Sein Staatselefant befreit ihn. Der König entkommt nach Indien, der Elefant nach Malaya. Von Rohaṇa aus eröffnet Iḷanāga den Krieg gegen die Lambakaṇṇas. Er besiegt sie und läßt viele von ihnen enthaupten, den übrigen Nasen und Zehen abschneiden.

Āmaṇḍa G. bis Sīvalī: D. 21, 34—41a; Pūjāv. 20, 19—27; Rājaratn. 20, 7—30; Rājāv. 38, 6—9. Iḷanāga: D. 21, 41b—43; Pūjāv. 20, 27—29; Rājaratn. 20, 30—21, 13.[1])

XXXV. 45b—58. Des Iḷanāga Sohn Candamukha Sīva (8 J. 7 M.) legt den Maṇikāragāmateich an. Ihm folgt sein Bruder Yasalālaka Tissa (7 J. 8 M.), den der Türhüter Subha (6 J.) entthront, welcher Klosterzellen und Klöster anlegt.

D. 21, 44—48; Pūjāv. 20, 29—32; Rājaratn. 21, 20—25; Rājāv. 38, 9—10.

XXXV. 59—111. Vasabha (44 J.), ein Lambakaṇṇa, findet vor den Nachstellungen des Königs im Mahāvihāra Zuflucht. Sodann begibt er sich nach Rohaṇa und bemächtigt sich von hier aus des Reiches. Durch viele fromme Taten verlängert er sein Leben. Er legt elf Stauteiche an. Seinen Sohn Tissa vermählt er mit der Tochter seines Vorgängers Subha.

D. 22, 1—11; Pūjāv. 20, 32—21, 4 (*Vęhęp*); Rājaratn. 21, 26—22 l. Z. (*Vahap*); Rājāv. 38, 12—19 (*Vęhęp*). — Vasabha und Mahāsīva MṬ. 402, 30—403, 13; PThv. 69, 4—29; SThv. 176, 7—177, 4.

XXXV. 112—127. Es folgt Vasabhas Sohn Vaṅkanāsika Tissa (3 J.), diesem Gajabāhuka Gāmaṇi (12 J.), der Klöster und Topen erbaut und den Gāmaṇitissateich anlegt, und diesem Mahallaka Nāga (6 J.) sein Schwiegervater, der Erbauer von sieben Klöstern.

---

[1]) Die Könige heißen in Pūjāv. Aḍagęmuṇu (9 J. 8 M.), Kiṇihiridaḷa (3 J.), Kuḍā Abā (1 J.), Siṃhavallī (4 M.), Elunnā (6 J.); in Rājaratn. Aḍagęmuṇu, Malnigiridala, Suḷu Abā, Sīhavallī, Eḷunnā; in Rājāv. Aḍagęmuṇu, Kiṇihirideḷi (9 J.), Kuḍā Abā, Sīvallī, Eḷunā.

D. 22, 12 und 27; 13—14 und 28; 15—17 und 29; Pūjāv. 21, 4—18; Rājaratn. 23, 7—24; Rājāv. 38, 20—39 l. Z. Vgl. S. 116. — Rājaratn. läßt auf Vahap zunächst den Mahaḷudā folgen, der sonst nicht erwähnt wird. Den Gajabā läßt Pūjāv. 22, Rājav. 24 J. regieren. Den Mahallaka Nāga nennen die drei Chroniken Mahaḷumānā.

XXXVI. 1—26. Bhātika Tissa (24 J.) und Kaniṭṭha Tissa (28 J.), Söhne des Mahallaka Nāga, führen zahlreiche verdienstliche Bauten aus. Ihnen folgen Cūḷanāga (2 J.), des Kaniṭṭha Tissa Sohn, und sein Bruder Kuḍḍanāga (1 J.), sowie des letzteren Schwager Sirināga (19 J.), der Bauten am Mahāthūpa, am Lohapāsāda und beim Bodhibaume vornimmt.

D. 22, 18—22 und 30; 23—25 und 31; 26 und 32—33; 34—36; Pūjāv. 21, 18—23 (Tissa II: 18 J.); Rājaratn. 23, 24—24, 7; Rājāv. (nur Bhātiya Tissa 24 J. und Kuḍānā 20 J.) 39 l. Z. — 40, 2 (Sirināga fehlt).

XXXVI. 27—41. Vohāraka Tissa (22 J.) verbietet in Laṅkā die Tötung lebender Wesen, nimmt an verschiedenen Bauten Verbesserungen vor, sorgt für Verbreitung der Lehre, löst verschuldete Mönche frei und unterdrückt die Vetulla-Sekte.

D. 22, 39—45; Nik. S. 12, 9—24; Pūjāv. 21, 23—24; Rājaratn. 24, 7—25, 3; Rājāv. 40, 2—3; Sās. 25, 11—14.

XXXVI. 42—57. Tissa wird von seinem Bruder Abhayanāga (8 J.) der vorher wegen Ehebruchs hatte fliehen müssen, aber in dem Schwiegervater des Königs einen geheimen Bundesgenossen zurückgelassen hatte, entthront. Ihm folgt Tissas Sohn Sirināga II. (2 J.) und diesem sein Sohn Vijaya (1 J.).

D. 22, 37—38; 46—47 und 51; Pūjāv. 21, 24—28; Rājaratn. 25, 8—11; Rājāv. 40, 3—7 (Abā Sen 2 J., Siri Nā 2 J., Vijayindu 6 J.). — Könige von Abā Tissa bis Goṭhābhaya Nik. S. 12, 25—27.

XXXVI. 58—72. Drei Lambakaṇṇas, Saṅghatissa, Saṅghabodhi und Goṭhābhaya, aus Mahiyaṅgana begeben sich an Vijayas Hof. Unterwegs wird ihnen von einem Blinden geweissagt, daß sie die Krone erlangen würden. Nach Vijayas Entthronung regiert zuerst Saṅghatissa (4 J.). Er versieht den Mahāthūpa mit einem goldenen Spitzkegel und setzt der Priesterschaft eine Speisespende aus. Er stirbt auf der „Ostinsel" am Genuß einer vergifteten Jambufrucht.

D. 22, 48—50 und 52; Hatthav. III, 2—6; Pūjāv. 21, 28—29; Rājaratn. 25 11—17; Rājāv. 40, 7—8.

XXXVI. 73—90. Saṅghabodhi (2 J.) baut eine Speisehalle im Mahāvihāra. Durch seine Frömmigkeit erlöst er die

Insel von schlimmer Hungersnot. Dem Räuberunwesen steuert er, ohne die Räuber hinzurichten. Den Dämon „Rotauge“, der eine Seuche hervorgerufen, besänftigt er dadurch, daß er selbst sich zum Opfer bietet.

D. 22, 53—54; Hatthav. V, 1; VI; VII, 1—12; Pūjāv. 21, 30—22, 9; Rājaratn. 25, 17—31; Rājāv. 40, 8—22.

XXXVI. 91—97. Wie Goṭhābhaya, um sich der Herrschaft zu bemächtigen, heranrückt, verläßt Saṅghabodhi freiwillig die Hauptstadt. In der Wildnis überläßt er als Dank für eine ihm gereichte Mahlzeit einem armen Manne sein eigenes Haupt, damit er es dem Goṭhābhaya bringe und die dafür ausgesetzte Belohnung erhalte.

Hatthav. VII, 13—15; VIII, 1—13; Pūjāv. 22, 9—27; Rājaratn. 25, 31—32; Rājāv. 40, 22—41, 21.

XXXVI. 98—117. Goṭhābhaya oder Meghavaṇṇābhaya (13 J.) verrichtet viele fromme Werke. Er unterdrückt die Vetulla-Sektierer im Abhayagirivihāra, aber der Mönch Saṅghamitta, der deshalb den Mönchen des Mahāvihāra grollt, weiß sich in das Vertrauen des Königs und namentlich auch seines zweiten Sohnes Mahāsena einzuschleichen.

D. 22, 55—60; Nik. S. 12, 27—14, 4 (Entstehung der Sāgaliya-Sekte, Unterdrückung der Vetulla-Lehre, Gesch. des Saṅghamitta); Pūjāv. 22, 28—31; Rājaratn. 26, 12—27, 11 (Ausstattung des Attanagaluvihāra, Aufkommen der Vetulla-Lehre, Bauten des G., Unterdrückung der Vetulla-Sektirer); Rājāv. 41, 21—24 (13 J.); Sās. 25, 15—17.

XXXVI. 118—133. Jeṭṭhatissa (12 J.), Goṭhābhayas älterer Sohn, züchtigt widerspenstige Große. Saṅghamitta flieht nach Indien, bleibt aber in Verbindung mit Mahāsena. Jeṭṭhatissa regiert in frommer Weise.

D. 22, 61—65; Nik. S. 14, 5—11; Pūjāv. 22, 31—23, 6; Rājaratn. 27, 18—25; Rājāv. 41, 24—31 (10 J.).

XXXVII. 1—50. Nach Jeṭṭhatissas Tod kehrt Saṅghamitta nach Ceylon zurück und setzt den Mahāsena (27 J.) als König ein. Die Mönche des Mahāvihāra werden verfolgt und auf sein und des Ministers Soṇa Betreiben ihr Kloster zerstört. Entrüstet darüber flieht ein anderer Minister, Meghavaṇṇābhaya, nach Malaya und empört sich gegen den König. Er söhnt sich aber mit ihm aus und weiß ihn umzustimmen. Saṅghamitta wird von einem Weibe ermordet, auch Soṇa wird getötet. Der Mahāvihāra wird neu aufgebaut und wieder von den Mönchen bezogen. Da aber

der König dem Jetavana-Kloster, das er erbaut, Teile vom Grund und Boden des Mahāvihāra überläßt, wird dieser abermals von seinen Insassen verlassen. Ein gerechter Richter entscheidet die Streitsache zugunsten des Mahāvihāra. Der König gründet Klöster, führt andere Bauwerke aus und legt 16 Teiche an.

D. 22, 66—76; Nik. S. 14, 11—16, 7; Pūjāv. 23, 6—29; Rājaratn. 27, 30—28 l. Z. (27 J.); Rājāv. 41, 32—42, 24 (vgl. S. 111); Sās. 25, 18—32.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Bahr, Gymnasialoberlehrer **H.**, **Die babylonischen Bußpsalmen und das Alte Testament.** 80 Pf.

Buhl, Prof. D. **Fr.**, **Studien zur Topographie des nördlichen Ostjordanlandes.** 1 Mk.

Frey, Dr. **J.**, **Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel.** 3 Mk. 75 Pf.

Fries, D. **S.**, **Die Gesetzesschrift des Königs Josia.** Eine kritische Untersuchung. 1 Mk. 80 Pf.

Kittel, Prof. D. **Rud.**, **Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel.** 2 Mk.

— —, **Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte. 4.** erweiterte Aufl. 3 Bogen. 80 Pf.

— —, **Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage.** Ein Verzicht auf Verständigung. **2.** unveränderte Aufl. 50 Pf.

Klostermann, Prof. D. **A.**, **Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk.

— —, **Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem zweiten Jahrtausend vor Christo. 2.** Aufl. 80 Pf.

Köberle, Prof. D. **Just.**, **Die geistige Kultur der semitischen Völker.** 75 Pf.

— —, **Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im Alten Testament.** 1 Mk.

Lotz, Prof. D. **W.**, **Das Alte Testament und die Wissenschaft.** 4 Mk. 20 Pf., eleg. geb. 5 Mk.

— —, **Die Bundeslade.** 1 Mk. 20 Pf.

Oettli, Prof. D. **S.**, **Der Kampf um Bibel und Babel.** Ein religionsgeschichtlicher Vortrag. **4.** erweiterte Aufl., mit Berücksichtigung des zweiten Vortrages von Friedr. Delitzsch. 80 Pf.

— —, **Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels.** 1 Mk. 60 Pf.

Riedel, Prof. Lic. **W.**, **Alttestamentliche Studien.** Erstes Heft. 2 Mk.

— —, **Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche.** 2 Mk. 40 Pf.

— —, **Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Antiochien.** Zusammengestellt und zum Teil übersetzt. 7 Mk.


CENTRAL
New Delhi.
LIBRARY